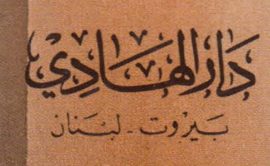
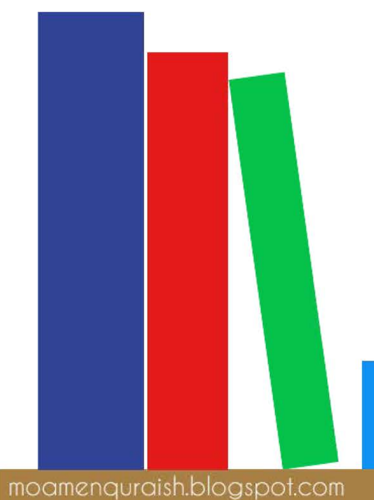


الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي





مكتبة

مؤمن قريش

لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .

الإمام الصادق (ع)

الحرية الفكرية والسياسية
في ظل الحكم الإسلامي



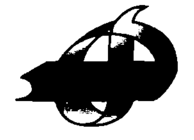
الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي

تأليف
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

١ ـ الحرية الفكرية والردة.

٢ ـ الحرية السياسية ومشروعية المعارضة السياسية.

٣ ـ الاقليات.

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه اجمعين محمد وآله الطاهرين، والسلام على انبياء الله ورسله وعلى عباده الصالحين.

اللهم لك الشكر على ما انعمت ولك الحمد على ما يسرت فإنك الرب الحميد.

اللهم إن هذا الكتاب اضعه بين يديك راجياً منك الأجر والقبول، والتوفيق للمأمول.

اللهم ما كان لنا من ثواب على هذا الكتاب، فإني أهبه لمولاي صاحب العصر والزمان، الغائب عن الأبصار، الحاضر في قلوب الانصار، وسيبقى في عقلنا وروحنا مهما طال الزمن، لن نمل من انتظاره ولن نيأس من ظهوره، وإن اشتدت علينا المحن، فعجل اللهم تعالى في ظهوره وبارك لنا في حضوره، حتى ننال خيره وبركته ورحمته وعطفه ونصرته وحكمته ما يعم الخلق أجمعين، وإن رحمتك واسعة وسعت كل شيء.

وأهبه لكل العلماء المخلصين العاملين، وعلى رأسهم الامام الخميني (قده) وتلميذه السيد القائد الخامنئي مد ظله.

ولكل مفكر حر، ساع نحو الحقيقة، قارىء بعين الانصاف

الدقيقة، ولكل الاخوة المؤمنين والمجاهدين في سبيل الله، ولكل من دفع شيئاً من روحه وعرقه ودمه وأهله وعياله في سبيل اعلاء كلمة الله، وتحرير ارض الاسلام من رجس الاعداء وكيد المستكبرين.

ولاخوة في الله اعزاء

ولوالدي الكريمين

والحمد لله رب العالمين

بيروت/ صيف عام ٢٠٠١

مقدمة

الحديث عن الحرية، حديث جميل، ولأنه كذلك يحب كل امرىء منا أن يتحدث عنها، وأن يتغنّى بها، وينشد فيها الأشعار، وهو حديث استهوى الفلاسفة أيضاً وصار لهم فيه حديث يطول حتى كأنه لن ينتهي. وليس من البعيد ان يكون البحث قديماً قدم الانسانية، لأنه من اللحظة الأولى التي وجد فيها الإنسان على الأرض وجد العقل، فكان السؤال عن الاختيارات والصلاحيات وحدود الحرية، ولم يكن هذا النوع من الأسئلة من النوع التي يتوقف طرحها وادراكها على تطور فكري أو علمي معين، وإن توهم البعض ذلك.

بحث الحرية في المجتمعات الدينية:

لكن الذي كان واضحاً في تلك اللحظة وفي أزمنة متعددة، ان لاحرية خارج إرادة الله تعالى، لأن مسألة الدين والارتباط بالله تعالى كان امراً جلياً تماماً، على ما يؤكد ذلك القرآن الكريم، حين يستعرض لنا قصص الماضين والقرون التي خلت، وهذا ما يميز بعض المجتمعات عن كثير من المجتمعات الأخرى، فالمجتمعات الدينية مثلا وإن بحثت عن الحرية، لكن كان جوهر البحث عندها دائماً عن المقدار المسموح به في دائرة إرادة الله تعالى، ولم تقبل هذه المجتمعات البحث عن الحرية التي تعني

التفلت من تلك الارادة على الاطلاق. ولم يكن ذلك ناشئاً من باب ان هذه الأمور كانت من اللامفكر فيه، كما يحلو للبعض ان يقول، ولا عن قصور فكري او جهل او تعصب، بل كان ناشئاً عن ادراك حقيقة ان تلك الحرية بذلك المعنى العريض امر لامعنى له، وأن مفاعيله مخالفة تماماً لمقصود طالبيه الذين افترضنا انهم متدينون.

التوتر في بحث الحرية:

والملفت ان البحث عن الحرية قد اختلط فيه الحابل بالنابل، ولم يخل الكلام فيه من توتر في كثير من المجالات، وعصبية زائدة في مجالات أخرى، من غير فرق في ذلك بين المؤيدين للحرية والرافضين لها.

وليس من المنطقي ان نفترض ان الأديان تقف في صف الرافض للحرية، بل العكس هو الصحيح، فمن الغريب ان تجعل معركة الحرية معركة موجهة ضد الأديان السماوية. ونقول معركة، لأن الكثير ممن يبحثون عن الحرية يتحدثون عنها باعتبارها مادة للعراك والصراع، والقليل منهم يعتبرها مادة فكرية للحوار والنقاش.

ونحن لانوافق ابداً على اعتبارها ميدان معركة، بل هي ليست أكثر من ساحة فكرية ينبغي للعقل والإنسان دخول تلك الساحة انطلاقاً من كون الحرية بحثاً فكرياً يهدف الى الوصول الى نتيجة فعلية عملية، ولذا صح اعتبار فكرة الحرية من مجالات العقل العملي، وفق التقسيم المعروف المتداول بين أهل الفلسفة والأخلاق من كون العقل عندهم، من حيث طبيعة المعقولات، على قسمين عملي ونظري.

التسالم حول مبدأ الحرية:

اننا لانعتقد ان عاقلا قد يقف في الصف الرافض للحرية، بل هذا شأن السلطات الغاشمة الظالمة وشأن الأهواء، دون ان يعني هذا ان الكثير من مدّعي الوقوف في صف الحرية، والداعين لها هم بريئون من تهمة الظلم والتسلط فليس الحر مجرد من يدعي انه من أنصار الحرية والداعين لها، والحقيقة ان الكثير من الدعاة للحرية، ينطلقون من خلفيات غير سليمة، يجعلون من فكرة الحرية وسيلة يبتغون الوصول منها الى هدف خاص بهم.

الا ان هذا الخلل في صفوف الدعاة الى الحرية لاينقص من قيمة الحرية شيئاً بل تبقى قيمة تستحق ان نقف في صفها.

وعندما نقول إن كل عاقل يقف في صف الحرية، فإنما نريد ان نقول إنه لايصح تصور النقاش والحوار وكأنه منصب حول مبدأ الحرية، ومن العبث ان يكون كذلك، بل ينبغي ان يكون حول تفاصيل هذا المبدأ. ولو طرحنا المبدأ فسنجد أهل الأهواء والسلطات الغاشمة يدّعون الوقوف مع الحرية والتأييد لها، وهم لايعترفون أنهم معارضون لمبدأ الحرية، وإن وجد في التاريخ استثناء تجلى في بعض بشرٍ تعاملوا مع البشر الآخرين على أساس أنه إله والآخرون عبيد له، كما كان الحال في عصور الفراعنة وبعض الحكام الملوك الذين، ولا يزال بعضهم كذلك، يتعاطون مع الناس على أنهم عبيد لهم، ومن الواضح أن هؤلاء ليسوا مقصودين بقولنا «كل عاقل».

وفي هذه الأزمنة كثر الحديث عن الحرية وتفاصيلها وهذا أمر حسن لاعيب فيه، لكن يحق لنا أن نتساءل عن الداعي لطرح هذا البحث بكل هذه القوة التي نشهدها في ساحتنا، وخاصة

وأنها تأتي بعد يقظة أرواح المسلمين وعودتهم إلى دينهم، وبعد أن ظهرت حكومات تسعى للعمل بإسم الاسلام، فهل إن ذلك بحث موضوعي مجرد أم انه يخبىء أهدافاً أخرى.

المواجهة المزعومة بين الدين والحرية:

ولقد أدهشنا ما أشرنا إليه قبل قليل، ان تجعل فكرة الحرية على الطرف النقيض من الدين، ومحاولة الكثير في هذه الأيام اعتبار الدين عموماً، والإسلام خصوصاً، في الصف المخالف للحرية، مستشهدين على ذلك بشواهد متعددة، حسب زعمهم.

ومن تلك الشواهد التي ذكروها، ما في الدين الاسلامي من محرمات وواجبات وقيود على تصرفات الانسان.

ومنها ما زعموه من أن تشريع الردة في الإسلام أحد العوائق أمام الحرية، من حيث انه يعاند، حسب زعمهم الحرية الفكرية.

ومنها حسب زعمهم مبدأ ولاية الفقيه من حيث انه ينافي، حسب زعمهم أيضاً، مبدأ الحركة الفكرية او الحرية السياسية او مشروعية المعارضة السياسية.

وقد يذهب المرء بعيداً ويدعي ان الحرية هي السبيل الوحيد أمام تطور الإنسان، غامزاً من فكرة ان الدين مرحلة مضت، وان مقتضى الحرية هي التطور للوصول الى الخروج من الدين.

انصاف مسألة الحرية:

لكن كل ذلك، ورغم عدم موضوعيته وتعسفه في كثير من الأحيان والظلم الذي يسببه ذلك الاتجاه وعدم صحته في حد ذاته، لن يجعلنا نقف في وجه الحرية، وسنتعامل مع البحوث

المطروحة على أنها بحوث فكرية مجردة تستهدف الوصول الى نتيجة موضوعية، ولا تستهدف الهدم او مآرب خاصة أخرى. كما أن كل ذلك لن يجعلنا نختبيء خلف أصابعنا، التي لاتستر شيئاً، فننكر وجود ممارسات قد يقوم بها بعض المسلمين بل وعلماؤهم أحياناً، من شأنها أن تشوّه نظرة الاسلام الى الحرية، وإن كانت خلفية ملاحظاتنا ومحاكمتنا لتلك الممارسات، تختلف عما يقصده الطاعنون بالمسلمين وعلمائهم.

نحن نعترف ان الحرية لها دور كبير في تطور الانسان وفكره وممارساته السياسية وغيرها، لكن هذه مسألة مرتبطة بمسألة اخرى كثر الحديث عنها، وهي فهم معنى التطور، ثم على ضوء ذلك تحديد المرحلة التالية المطلوب منا ان نصل إليها، لتكون حركتنا في الزمان حركة تطورية، إذ ليس كلما كان هناك انتقال من مرحلة الى أخرى كان هذا تطوراً، لأن الانحدار هو ايضاً انتقال من هذا النوع، فلا بد ونحن نتحدث عن مساهمة الحرية في التطور، ثم ونحن نبحث عن هذه الحرية، وكيف وأين يمكن لنا أن نعثر عليها، لابد ان نحدد كل ذلك حتى لانسمي الانحدار تعالياً والتراجع تطوراً. ولا شك ان الانحدار والتطور سنخان من الحرية، قد يكون بينهما من التشابه ما يصعّب علينا التمييز بينهما، وبئس قوم اخذوا من الحرية ما يوجب الانحدار وهم يحسبون انهم في تطور مستمر، وأنهم يحسنون صنعاً. ومن هنا يغدو الحديث في هذه الأيام عن ربط الحرية بالتجديد، حديثاً مبهماً كإبهام المقصود من التطور، اذ لابد من تحديد المقصود من التجديد الذي قد يختلط فيه الأمر بين التطور والانحدار ايضاً، فيكون الأمر من قبيل التلاعب بالألفاظ. وعلى كل حال فليس الغرض من هذا الكتاب، بحث مسألة التجديد، وربما

نوفق الى ذلك في كتاب آخر.

هذا الكتاب

يعتبر هذا الكتاب محاولة جادة، للوصول الى نتائج معينة حول الحريات عموماً، وحول الحرية الفكرية والسياسية في ظل الدولة الاسلامية خصوصاً، ونحن لاندعي هنا انه لامجال لمناقشة ما أوردناه في هذا الكتاب، فإن باب النقد مفتوح، وعقلنا وقلبنا مهيأ لكل مناقشة وحوار حول ما ورد فيه، وما العصمة الا لله تعالى وعباده الذين اصطفى من خلقه، نسأله تعالى التوفيق لما فيه رضاه.

ويعتبر هذا الكتاب، في بعض جوانبه، تتمة لكتاب كنا قد كتبناه سابقاً يتحدث عن ولاية الفقيه، سميناه باسم الفقيه والسطة والأمة، لذا ننصح قراء هذا الكتاب بأن يقرأوا ذلك الكتاب ايضاً، لأننا استعنا به في كثير من الموارد، وبنينا عليه في الكثير من البحوث الآتية.

ونحن في هذا الكتاب لم نستقص البحث حول كل ما يتعلق بالحرية، وقصرنا النظر على جملة من البحوث ترتبط بحاجات فعلية، وتطبيقات معينة، ولذا جعلنا البحث يقع في فصول خمسة، وخاتمة، أما الفصول فهي:

الفصل الأول: نظرة عامة حول الحرية.

الفصل الثاني: الحرية الفكرية في الاسلام.

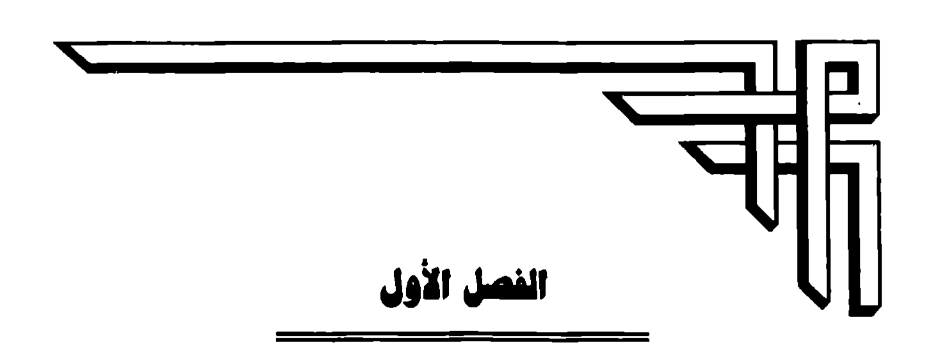
الفصل الثالث: الردة في الإسلام.

الفصل الرابع: الحرية السياسية ومشروعية المعارضة الإسلامية في ظل الحكم الإسلامي.

الفصل الخامس: حرية الأقليات في ظل الحكم الإسلامي.

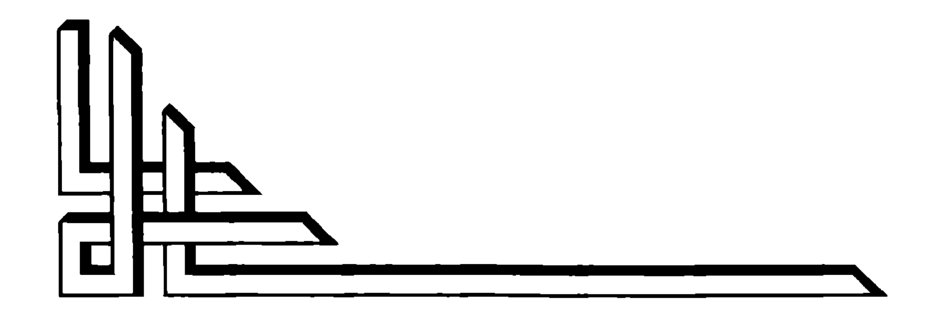
أما الخاتمة فنعرض فيها لمقتطفات من كلمات الإمام الخميني حول الحرية بما يتلاءم والفصول الخمسة، باعتباره المؤسس لدولة الإسلام في هذا العصر الحديث، ومقتطفات أخرى من كلمات السيد القائد الخامنئي (مد ظله).





الفصل الأول

نظرة عامة حول الحرية



تمهيد: كلام حول الحرية

خلق الله الانسان مفطوراً على قابليات كثيرة وغرائز متعددة، منها غريزة الحرية، وشأن الغرائز دائماً جذب المرء نحوها، وغريزة الحرية ليست استثناء. ولذا لو خلي الإنسان وهواه لفضل الحرية المطلقة، ولرفض أي سلطة تحدّ من حريته تكوينية كانت تلك السلطة أو تشريعية، ودينية كانت أو دنيوية، ولنظّر لهذه الحرية بما سنحت له قريحته من أفكاره وآراء ملبساً هواه لباس الفكر. ومن الطبيعي أن تدفعه هذه الغريزة إلى التفلت من أي قيد كلما سنحت له الفرصة، سواء على مستوى السلوك أم على مستوى التعبير أم على مستوى الإعتقاد والتفكير. وعلى هذا الأساس سيبدو كل من الحرية والسلطة أمرين على طرفي نقيض لايمكن ان يتعايشا.

الدين والحرية

ولسنا نبالغ لو قلنا ان الدين عموماً، والدين الاسلامي خصوصاً، قد لاحظ مسألة الحرية في كل تشريعاته وقوانينه التي سنّها. ولو تتبعنا القرآن الكريم وآياته الكريمة، للاحظنا أنه اعتبر الذين يبحثون عن الحرية بالمعنى المطلق التي تعني الخروج عن الدين، وعدم الاعتراف بسلطة الهية عليهم،

أضل من الأنعام والبهائم، أي انهم ينحدرون من رتبتهم الإنسانية السامية الى رتبة حيوانية دانية، بل أدنى منها. فالحرية يطلبونها على حساب سموهم ورفعتهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾[1].

الحرية في النصوص:

وقد ورد استعمال كلمة الحرية في بعض المواضع من كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام، وغيره من ائمة أهل البيت عليهم السلام. لكن الملفت ان التعبير عن الحرية كان في كثير من الأحيان يتلازم مع العبودية لله تعالى، وإليك نماذج من تلك الروايات:

١) منها قول الإمام الحسين بن علي عليه السلام يوم كربلاء عندما خاطب القوم الذين حاربوه: «إن لم يكن لكم دين وكنتم لاتخافون المعاد فكونوا أحرارا في دنياكم وارجعوا الى احسابكم إن كنتم عرباً كما تزعمون»[2].

وهذا الحديث هو من الموارد النادرة التي استعملت فيها كلمة الحرية، في الأحاديث، بلحاظ معنى أعم من المصداق الديني ليكون المقصود منه المعنى الإنساني، والتي تعني وفق هذا الحديث الالتزام بالقيم الانسانية والتقيد بها، التي لايتوقف الالتزام

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

(٢) اللهوف في قتلى الطفوف، للسيد ابن طاووس، ص٧١.

بها على الارتباط بدين، وإن كان لن يخلو هذا الالتزام بنحو علاقة غير مباشرة مع الدين[1]. وقد ذكر الإمام عليه السلام أن الحرية في أن تتقيد، فإن كان لنا دين فالقيد يأتي من القيم والتشريعات الدينية، وإن كنا من أهل الدنيا فالحرية تتقيد بالقيم الإنسانية والإجتماعية، وإلا فمن لايلتزم باي قيد من هذه القيود فهو ليس خليقاً بكلمة حر.

٢) منها قول أمير المؤمنين علي عليه السلام : «لاتكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[2] وليس المقصود من الحرية هنا الحرية مقابل الرقية بالمعنى الخاص، أي ان تكون مملوكاً للغير، بل المراد منها الحرية

(١) وهذه الفكرة هي في الحقيقة من الأفكار الجليلة التي ذكرها علماءنا، مما يمكن استفادتها من الدين نفسه، ذلك ان البعض يتوهم امكانية التفصيل بين الدين والقيم، والحقيقة انه تفصيل غير واقعي، لأن مثل القيم والفضيلة والضمير والكرم والخير ونحوها من المفاهيم هي ذات عمق ديني تعمّق في وجدان الانسانية نتيجة تراكم تاريخي طويل، تمظهر بمظاهر مختلفة في فلسفات وثقافات وتقاليد وترسّخ الى درجة يكاد يحتاج التخلص منها الى محاولات شبه مستحيلة، مع وعي بأن اي محاولة للتخلص منها لن يؤدي في النتيجة الا الى وقوع المجتمعات في مطبات الصفات المخالفة، وهي صفات لن يتمكن المتصفين بها من بناء مجتمع، ولا من بناء اسرة، ولا من بناء شخصية قابلة للتعايش مع أحد حتى مع ابليس نفسه. إن وجدان الإنسان مليء بهذه القيم، وما التعبير الذي يكثر استعماله لدى البشر وهو «الضمير» الا كناية عن صوت الحق الذي يستمع اليه كل شخص منا. ولأن هذه القيم والفضائل ذات جذور دينية ولا تخلو من ارتباط غير مباشر مع الدين، كان بالامكان ان يطرح بحث لطيف، هو استحقاق المرء للثواب لو أتى بفعل الخير لأنه خير بعيداً عن أي نوايا سيئة، وخدم الناس لأنه محب لخدمة الناس، لأنه في الحقيقة يقصد نشر قيم الدين والقيم الإلهية، مع غض النظر عن كون هذا الثواب دنيوياً أو أخروياً، بل ورد عندنا في الأحاديث ان حاتم الطائي قد ينال شيئاً من رحمة الله تعالى في الآخرة لما عرف عنه من كرم وسخاء. ولذا لو قصد المسلم فعل الخير على أساس انه خير فسينال على ذلك ثواباً وإن لم يلتفت اثناء الفعل الى فكرة القرب الى الله تعالى، لأن هذا الفعل بهذه النية محققاً للقرب ويعتبر واقعاً في سبيل الله تعالى.

(٢) من وصية الامام علي عليه السلام لولده الامام الحسن عليه السلام، نهج البلاغة، ج٣، ص٥١، شرح الشيخ محمد عبده.

تجاه كل ما لايرتبط بالله تعالى، والا فإن كونك مخلوقاً له تعالى، وكونه جعلك حراً يقتضي ان لاتكون حرا من جهته تعالى، الا بمقدار ما يعطيك من حرية.

٣) عن عليعليه السلام : «من ترك الشهوات كان حراً»[١]. فالإنسان كلما تحرر من أسر المادة والتعلق بالشهوة والهوى، كلما تحررت نفسه وتجلت، دون أن يعني هذا دعوة الى ترك كل ما أباحه الله تعالى لعباده.

٤) ومن ألطف التعابير الواردة في هذا المقام ما روي عن عليعليه السلام انه قال: «ان قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار[٢]، وان قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وان قوماً عبدوه شكراً فتلك عبادة الأحرار»[٣].

فمع كون الجميع يتعبدون لله تعالى، لكن بعضهم تجار، وبعضهم عبيد، وبعضهم أحرار، فقد جمع عليه السلام بين العبودية والحرية واعتبر ان عبادة الأحرار هي ارقى انواع العبودية.

الحرية والعبودية لله:

والحقيقة ان العبودية لله تعالى وان كانت تنافي الحرية بالمعنى المطلق، لكنها امر لابد منه ولامفر منه الا إليه، لذا يكون البحث عن الحرية ذا قيمة،

---

(١) ميزان الحكمة، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) وفي رواية أخرى تشبهها عن الامام الكاظم والصادق عليهما السلام سمى هذه العبادة بعبادة الأجراء. راجع ميزان الحكمة، ج٦، ص١٧.

(٣) نهج البلاغة، ج٣، ص٥٣، الحكمة رقم ٢٣٧، شرح الشيخ محمد عبده.

من وجهة نظر اسلامية، إن كانت في سياق العبودية لله تعالى، وليس في السياق الخارج عنها. فالعبودية سياج تكويني، والكل خاضع لارادة الله التكوينية سواء وعينا ذلك ام لم نعه، فلا يمكن التفلت من سننه وقوانينه التكوينية التي اودعها الله تعالى في هذا الكون الا وفق قانون آخر سنه تعالى لهذا الغرض، اذا ما وفق الإنسان لاكتشاف ذلك القانون. وللاشارة الى هذا السياج التكويني قال علي عليه السلام في بعض كلماته: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحل العقود»[1].

ثم تأتي العبودية التشريعية، وان شئت فقل العبودية العبادية التي تعني، بعد أن أوكل فيها الأمر الى اختيار المكلف، أن يرسم الإنسان لنفسه سياجاً متناسباً مع ذلك السياج التكويني، وفي هذه الحال سيكون فضاء الانسان واسعاً سعة الكون لاتحده الا حدود الله تعالى، واي تفلت من هذه الحدود سيؤدي لامحالة الى عبودية أخرى اضيق دائرة من تلك العبودية.

آفاق الحرية في دائرة حدود الله:

وغريب أمر حدود الله تعالى فهي تختلف عن أي حدود أخرى. فإن كل حد في هذه الحياة يتلازم مع كونك لو تجاوزته لاتسعت حركتك أو قدراتك وآفاقك وما شاكل ذلك، بينما لو تجاوزت حدود الله لكان المردود عكسياً تماماً أي تقع في ضيق أشد وستدخل في عبودية من نوع آخر، لارحمة فيها ولاتطور او تكامل، وهذا كلام قد يصعب على الكثير فهمه، لكننا

---

(١) نهج البلاغة، ج٤، ص٥٤، الحكمة ٢٥٠، شرح الشيخ محمد عبده.

سنحاول أن نبيّنه في ما سيأتي إن شاء الله تعالى، كما سنبين ان الحرية بالمعنى المطلق امر غير ممكن، فالانسان على الأقل محكوم بالسياج التكويني الذي اشرنا اليه.



مفهوم الحرية

لم يأخذ مفهوم الحرية هذا الحيز من الاهتمام الانساني الا بسبب بعد الدين عن الحياة الإنسانية العامة في مجالاتها كافة، أي أننا نجد ومن خلال تفحص تاريخي بسيط، ان الذي شد الانسان للبحث حول الحرية وعنها، هو ما رآه من ظلم مارسه الانسان تجاه الانسان، سواء في السياسة ام في الاقتصاد ام في الفكر والعلم ام في أي مجال آخر. ولا نعني ببعد الدين بعد الحكومات التي حكمت باسم الدين، بل ربما كان، وقد كان قطعاً، لبعض من حكم باسم الدين، دور سلبي خطير في بعث شوق الى الحرية وتوق للتخلص من تلك الحكومات. بل نعني ببعد الدين ابتعاد الانسان عن الالتزام بالقيم الدينية والتشريعات الدينية، سواء حينما يحكم او حينما يتزوج او حينما يبيع، وفي أي مجال من المجالات الانسانية المشتركة بين بني الانسان.

توق الى الحرية:

وقد عاشت القرون الوسطى توقاً الى الحرية، بعد ان ذاقت المجتمعات الأمرّين من ظلم البشرية، والتي وإن حكم بعضها باسم الدين، لكنها مارست انوع التعسف والظلم لم يكن مخرج منها الا بالبحث عن الحرية والسعي لها، فقد ضيقت على السلوك كما ضيقت على العقل، وصار الدين يتلقى بالتقليد حتى أن الحركة العلمية ضُيق عليها باسم الدين.

والحقيقة أنه كلما تسلط الانسان على الانسان، كلما سعى الآخر

للحرية وبمقدار ما تتسع دائرة التسلط بمقدار ما تتسع دائرة الحرية المطلوبة، حتى وإن كان المتسلط يتسلط باسم الدين، سواء أعطاه الدين هذه السلطة أم لم يعطه اياه. والسبب هو ما اشرنا اليه في التمهيد من أن الحرية غريزة اولاً، وشأن الغريزة ان تطلب التفلت وشأن الهوى العمل على هذا التفلت. ولئن كانت الدعوة الى الحرية في مقابل القيود الدينية لامبرر لها، كما سنبين، فإن الدعوة الى التخلص من كل ظلم مهما كان انتماء الظالم لها كل ما يبررها.

ترف ومغالطة في بحث الحرية:

ثم إن البحث تطور فيما بعد، وصار ترفاً فكرياً، بعد أن كانت حاجة فعلية واقعية يقصد منها التخلص من الظلم والقيود التعسفية التي وضعت على الأفراد والشعوب. وأدى هذا البحث الفكري الترفي الى ان يخرج البحث عن دائرته المنطقية من غير وعي وشعور، أو عن تخطيط وقصد سيء بالمجتمعات وبالأفراد. وصارت الحرية عنواناً يراد به القضاء على الحرية.

لكل فرد منا تصور ما عن الحرية وهي فيما نحمله من معنى تعبر عن معنى يمس الغرائز، ويهز المشاعر ويستقطب الناس بفعل اندماجه مع غرائزها وأهوائها، وفي المقابل فإن أي فكرة تعاند مفهوم الحرية، ستلقي تصدياً بفعل ممانعته للهوى والغريزة. وهذا كله يرشدنا الى صعوبة المهمة امام أي مشرع يريد ان يرسم نظاماً وقيوداً لحياة الفرد.

ولقد غدا لفظ الحرية من الألفاظ التي يمكن من خلالها التلاعب بعواطف الناس، وأحاسيسهم، ومن الألفاظ التي يمكن من خلالها تعمد الوقوع في المغالطات والتلبيس على الناس. وسيعيش المرء مشكلة الجمع بين الحرية كقيمة يسعى إليها، ويطالب بها، وبين الممارسة التي نراها في المجتمع باسم الحرية وكأن هناك مشكلة في المطابقة بين المفهوم والواقع، حتى أضحى لفظ الحرية من الألفاظ التي يشترك الكثيرون في اطلاقها، دون ان يكون هناك منظور واحد يتفاهم عليه الجميع، حتى صار البحث عن مفهوم

الحرية بحثاً جديراً بالاهتمام.

ومع ذلك فإن كثيرين ممن بحثوا حول مفهوم الحرية نجدهم لم يبحثوا حول المفهوم بل هم تارة بحثوا حول تاريخها، وتارة بحثوا حول تطبيقاتها، لكن القلة هم الذين بحثوا حول مفهومها، مما يوحي بارادة المزيد من المغالطات والمزيد من التلبيس مستغلين حسن وقع اللفظ على النفوس.

والمغالطات في عالم الألفاظ والمفاهيم في الحياة الإجتماعية كثيرة، يضيع فيها النسبي مع المطلق ويضيع فيها الذاتي مع الموضوعي ويضيع فيها الواقعي مع الوهمي.

مغالطة أخرى في باب آخر:

مثل لفظ الجمال حيث نجد تلاعباً في هذا اللفظ في بعض المجالات بطريقة غير خفية على المتنبه، لكنها قد تخفى على كثير من الناس، فنرى البعض يطلق مقولة الله جميل يحب الجمال، وهي مقولة صحيحة، لكنه يطبقها في موارد بعيدة كل البعد عن معناها، لكنها قريبة كل القرب من الفاظها. فبينما يكون الحديث في هذه المقولة عن الجمال المعنوي، يراد تطبيقها على الجمال الحسي، علماً ان الجمال المعنوي مطلق، والجمال الحسي نسبي، أي لن يختلف اثنان في تحديد ان هذا الشيء جميل بالاعتبار المعنوي، لكن الاختلاف الكبير في تحديد ما اذا كان هذا الشيء جميلاً بالاعتبار الحسي. ان الجمال المعنوي امر واقعي بينما الجمال الحسي امر ذوقي.

الجمال المعنوي يعني الخير وما ينشأ منه الخير، والفضل وما يترتب عليه الفضل، بينما الجمال الحسي لاعلاقة له بالآثار بل يتعلق بالحواس الخمسة حسب اختلاف مورد الجمال إن كان مما يشاهد أو يسمع أو يتذوق أو يلمس أو يشم وإن غلب استعماله فيما يشاهد. إن الحكم على منظر بأنه

جميل بالمعنى الحسي، يحتاج الى عين والى ملاءمة للنفس مع ما تراه العين، وانجذاب ما نحوه وغير ذلك من الشروط، بينما الجمال المعنوي أمر واقعي لاعلاقة له بالحس على الاطلاق، فكل خير جميل وكل ما ينشأ منه الخير جميل، والله جميل بهذا المعنى اذ ليس له شكل محسوس يحكم عليه بأنه جميل، تعالى الله عن ذلك، وهو إذ يحب الجمال فهو يحب الخير لا أنه يحب الأشكال الجميلة فهذا الحب من شؤون البشر وليس من شؤون الله تعالى.

ان المغالطة في هذا المجال كبيرة، وهي كذلك في موارد كثيرة، ومنها مورد الحرية.

تعريف الحرية:

في علم الأصول (اصول الفقه الإسلامي) بحث لطيف يسمى ببحث الحقيقة الشرعية، أي هل في الشريعة الإسلامية وفي الدين الإسلامي ألفاظ اختصت الشريعة بوضعها لمعنى معين، هو غير المعنى الذي كان يعيشه ابناء اللغة قبل ظهور الإسلام، أم ان الدين قد استعمل الألفاظ في ميدانه دون ان يتصرف في مفهومها، بل استعملها بالمعنى الذي كان ابناء أهل اللغة يقصدونه، بحيث لو فرض وجود اختلافٍ ما بين دائرتي الاستعمال الشرعي للفظ والاستعمال اللغوي فليس ذلك لاجل الاختلاف في المفهوم، بل في ما ينطبق عليه المفهوم الذي يعبر عنه بالمصداق؟.

وقد يكون الاختلاف في وصف من أوصاف المصداق أو المفهوم وليس في نفس المفهوم.

وكمثال على ذلك لفظ الصلاة، فهل إن الصلاة كان لها في اللغة العربية، قبل ظهور الاسلام، معنى وصار لها في الدين الاسلامي معنى آخر،

رغم بقاء اللفظ على معناه اللغوي، بحيث يصير اللفظ ذا معنيين لغوي واسلامي؟ أم ان الإسلام استعمل لفظ الصلاة بنفس المعنى الذي يقصده اهل اللغة وبالتالي ليس هناك معنى ديني للصلاة، وانما الذي حدث ان الدين الاسلامي اوجد مصداقاً جديداً لهذا المعنى. واحداث مصداق جديد لايعني باي حال من الأحوال تصرفاً في المعنى والمفهوم.

فالرأي الأول هو القول بالحقيقة الشرعية للفظ الصلاة، والرأي الثاني هو القول بنفي الحقيقة الشرعية. وهؤلاء النافون اختلفوا فيما بينهم، فبعضهم ذهب الى ان اللفظ لازال على معناه اللغوي العام حتى في استعمالات المسلمين، ومنهم من يرى ان كثرة الاستعمال للفظ معين في مفهوم مع ارادة مصداق خاص، يوجب بالضرورة على مدى الأزمان، ان يطرأ تحول على هذا المفهوم في أذهان المستعملين المسلمين، بحيث يصير المقصود من اللفظ مقداراً من المفهوم، يخص ذلك الصنف من المصاديق، وهذا ما يسمى بالحقيقة المتشرعة، أي إن كثرة استعمال المسلمين اتباع الشريعة للفظ بقصد الإشارة به الى حصه محددة من المفهوم، يؤدي الى نقل اللفظ من معناه العام الى ذلك المقدار من المفهوم، لكنه نقل يقتصر مجاله على دائرة المسلمين أتباع الشريعة، لا أن الشريعة نفسها هي التي قامت بعملية النقل هذه، كما أنه سيحافظ اللفظ على معناه اللغوي العام، عندما يكون الحديث بين ابناء اللغة عموماً أو يكون الحديث في شأن غير ديني.

ثم إن الخلاف بين علماء المسلمين في مباحث اصول الفقه حول الحقيقة الشرعية يشتد عادة في ابواب العبادات، كلفظ الصلاة والصوم والحج ونحوها، ويخف بشكل كبير في باب المعاملات والحقوق، مثل لفظ البيع او غيره من الألفاظ. فبينما نجد انتشاراً معقولاً للقول بالحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات، نجد ان المعروف بينهم هو نفي تلك الحقيقة في الفاظ المعاملات والحقوق والمفاهيم الاجتماعية والسياسية ونحوها.

الحرية في الاستعمال الاسلامي:

لانريد هنا ان نغوص في هذا البحث الأصولي، لكن غرضنا ان نقول ان لفظ الحرية يندرج في القسم الثاني الذي نجد ان الاتجاه السائد فيه لدى علماء المسلمين هو التعاطي معه بالمعنى الذي يفهمه الناس وحددته اللغة، لنصل الى القول إنه ليس لدينا نحن المسلمين اصطلاح خاص باسم الحرية، وليس لنا تحديد يمكن ان نسميه بالإسلامي او بالشرعي، بل هو إذا اطلق في الشريعة وفي القرآن او في الروايات، فإنما يطلق باعتبار معناه العرفي واللغوي. فلفظ الحرية كغيره من الألفاظ التي يستعملها الاسلام والمسلمون بما لها من هذا المعنى المعروف عند أبناء اللغة.

وقد اشتبه الأمر عند بعض الباحثين، فصاروا يبحثون عن معنى الحرية في الاسلام، وأخذوا يستقرئون استعمالات هذه الكلمة في القرآن والروايات، وفي كلام العرب المسلمين من علماء وشعراء. حتى أدعى بعضهم ان معنى الحرية عند المسلمين مختلف عن معناه عند غيرهم، وهذا امر غير صحيح بل ان معنى الحرية، مهما كان اللفظ المعبر به عنها، ومهما كانت اللغة المستعملة، هو معنى واحد عند الجميع، لايختص بقوم دون قوم، ولا بدين دون دين، غاية الامر اننا قد نطلق المفهوم على معناه المطابقي، وقد نطلقه على معنى ملازم له، مثله من هذه الجهة مثل أي لفظ آخر من حيث الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي، ومن حيث استعماله في معناه المطابقي، ومن حيث استعماله في معناه الالتزامي. نعم قد يكون هناك لفظ له عدة معان حقيقية، وهو ما يسمى بالمشترك اللفظي إن اعترفنا بوجوده في اللغة، لكن لفظ الحرية ليس منها بالتأكيد.

على أن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات والعبادات يختص بالألفاظ التي اعتنى بها الشرع ورتب لها أحكاماً خاصة بها، وليس منها لفظ الحرية، ولذا يقل استعمال هذه الكلمة في النصوص الدينية أعني

القرآن والسنة، وهذا يعني أن المفهوم هو نفس المفهوم اللغوي، غاية الأمر أننا قد نختلف في مصاديقها، لكن هذا الاختلاف لايلغي حقيقة ان المفهوم واحد.

ولذ علينا ان نبحث عن هذا المفهوم الواحد، ولو من خلال ملاحظة التطبيقات المختلف فيها لنستكشف منها الأساس الذي نرتكز عليه في التطبيق والمفهوم المرتكز في الاذهان. كما يجب عند ملاحظة هذا الإستقراء، التمييز بين الاستعمالات المجازية للفظ الحرية، والإستعمالات الحقيقة. وذكرُ معنىً ما في القواميس اللغوية لايعني بالضرورة أنه المعنى الحقيقي للكلمة، إذ ليس شأن القواميس أن تخبر عن المعنى الحقيقي للفظ، بل شأنها أن تدلل على الأنحاء المختلفة لاستعمالات اللفظ.

وعلى هذا الأساس لايصح ان يقال ان الحرية لفظ له عند العرب او المسلمين عدة معان. ولو وجدنا في كلمات العرب او القواميس ما يدل على ان الحرية بمعنى الكرم مثلاً، وجب ان نعلم ان هذا من باب ذكر اللوازم، او اعتبار ان الكرم لايصدر الا من حر، وان الحرية في الشخص تلازم صفة الكرم، ولن يكون المقصود الترادف بين الكرم والحرية بأي حال من الاحوال. ومن هنا نعرف ان مشكلة البحث عن الحرية ليست مشكلة البحث عن مفهومها اللغوي الذي وضعت له الكلمة، بل مشكلة البحث تقع في مكان آخر سنشير إليه فيما بعد.

والحرية هي بكل بساطة عدم الأسر وعدم التقيد بأي قيد. فالحر هو الذي لايقيده شيء، وهذا المعنى لن يختلف فيه اثنان، وهذا المعنى للحرية يمكن ان تكون له عدة تقسيمات باختلاف الاعتبارات المقصودة.

الحرية وأقسامها

الحرية مطلقة ونسبية:

يمكن، وبملاحظة ذلك التعريف البسيط، تقسيم الحرية الى قسمين مطلقة ونسبية. والمقصود من الحرية المطلقة رفض أي نوع من أنواع القيود، فمهما كانت طبيعة القيد فإنه ينافي الحرية المطلقة، لأنه نوع من أنواع الأسر. ولن يغيّر من هذه الحقيقة كوننا نرفض الدعوة الى الحرية المطلقة، لأننا نرفض ونحن نعلم في الوقت عينه ان ما نرفضه هو نحو من الحرية.

والمراد من الحرية النسبية الحرية بلحاظ بعض القيود، ولذا تختلف التطبيقات باختلاف الجهات الملحوظة، فقد تطلق الحرية فيما يقابل السجن، فُيقال الانسان حر أي ليس في السجن، ويقال صار حراً بعد ان خرج من السجن. ونحن لانريد بقولنا «حراً» هنا الحرية المطلقة بل الحرية بلحاظ ذلك القيد. وقد يقال «حر» بلحاظ العبودية والمملوكية لشخص ما أي مقابل الرقية، فيقال فلان حر أي ليس رقاً لأحد، ويقال صار حراً أي تحرر من الرقية، وهنا ايضاً لانريد المعنى المطلق بل نريد المعنى النسبي. والحرية النسبية كثيرة الموارد تختلف باختلاف الأنظار والحالات والموضوعات.

الحرية فردية وجماعية:

وعلى أساس التعريف المذكور يمكن ايضاً تقسيم الحرية الى قسمين

فردية وجماعية، والأولى تعبر عن وصف لحالة الفرد من بني الانسان بالنسبة للقيود كلها او بعضها. بينما تعبر الثانية عن وصف لحال فئة او مجتمع، بالنسبة لجميع القيود التي يمكن ان يقيد بها المجتمع او بالنسبة الى بعضها. لكن لو عممّنا الحرية لتشمل جميع انواع القيود، فستبقى الحرية في هذا التقسيم ذات نحو من انحاء نسبية ايضاً، لأن الأولى تختص بالفرد والثانية تختص بالمجتمع.

الحرية تكوينية وتشريعية:

وتنقسم الحرية باعتبار آخر الى تكوينية وتشريعية. والمراد بالأولى أن الله تعالى خلق الإنسان قادراً على بعض التصرفات له أن يفعل وله ان لايفعل، وأن الإنسان ليس، بحسب خلقته، كائنا مسلوب الارادة فيما يأتي به من أفعال، مجبراً عليها، بل هو مختار أن يأتي بالفعل بما أوتي من ارادة وعقل ورغبة وجسم قابل للاستجابة الى تلك الارادة، لكن هذه الحرية التكوينية محكومة بسقف محدد، ففي الحياة الكثير من الأمور والوقائع والأحداث التي ترتبط بالانسان مباشرة او غير مباشرة، مما لادخل لارادة الانسان في وقوعها. والمراد بالثانية ان يكون الإنسان حراً في أن يفعل وأن لايفعل، من دون أن تكون هناك مسؤولية تترتب على اختياره او محاسبة على ما أتى به من أعماله أو تروكه. وأغلب البحوث المنعقدة في هذا الكتاب وإن كانت تتعلق بالحرية التشريعية، لكننا سنقف بعض الشيء عند الحرية التكوينية في محله إن شاء الله تعالى.

اختلاف التقسيم لايدل على اختلاف المفهوم:

فلفظ الحرية يتسع اطلاقه للمعنيين المطلق والنسبي، الفردي والجماعي، التكويني والتشريعي، ولكن المفهوم سيبقى واحداً، لان الاختلاف بين الأقسام ليس في معنى الحرية بل في دائرتها. ولذ صح لنا ان نقول ان هذا التقسيم ليس بلحاظ مفهوم الحرية بل بلحاظ متعلقها ومجالاتها،

حالها من هذه الجهة حال الكثير من المفاهيم التي يطرأ عليها التقسيم لكن لاباعتبار نفس المفهوم بل باعتبارات أخرى طارئة عليه مثل الإنسان عندما نقسمه الى عالم وجاهل فإن معنى الإنسان لن يختلف في حالتي العالم والجاهل، وإنما الفرق ان الإنسان العالم يحمل صفة يفقدها الجاهل. ومثل مفهوم العلم عندما نقسمه الى طب وفيزياء ورياضيات وغير ذلك، فإن حقيقة العلم واحدة والتقسيم باعتبار المعلوم.

وربما كان لعدم وضوح هذا الذي قلناه تأثير في حصول لبس لدى الكثيرين في كيفية معالجة مفهوم الحرية. فالبحث عن مفهوم الحرية في الإسلام، لن يختلف عن البحث عن مفهوم الحرية في الانسانية او في الغرب، لو اريد من المفهوم معنى الكلمة في الاستعمالات التي تلحظ في النصوص الدينية او في كلمات المسلمين، ولو أريد من المفهوم، المعنى الذي يعترف الاسلام بشرعيته، فهو وإن لم يصح تسميته بالمفهوم لأننا بينا انه لاوجود لحقيقة شرعية في الإسلام تتعلق بكلمة الحرية، إلا أنه مع ذلك هو بحث جدير بالمتابعة لأن الإسلام فصل في ذلك تفصيلاً واسعاً.

البحث عن الحرية إسلامياً:

قد يتصور البعض ان المسلمين لم يبحثوا إطلاقاً في الحرية، وأن هذا البحث دخل حديثاً على الساحة الإسلامية، نتيجة التواصل مع العالم الغربي، الذي أخذت فيه مسألة الحرية حيزاً هاماً من تفكيره حتى غدت أحد معالمه الرئيسية، فلما رأى المنفتحون على الغرب هذه القيمة للحرية، ولمسوا آثارها نقلوا هذا النقاش إلى عالم المسلمين.

وقد يتصور آخرون أن النقاش في الحرية لازال في البلاد الإسلامية في مراحله الأولى، وبالتالي سيشعرك بعض محاوريك في الحرية أنهم يتحدثون مع بدائيين في هذا البحث معتقدين انه إذا كان الغرب يعيش الحرية بمفهومها عندهم في عالم القرن الواحد والعشرين، فإن المسلمين لازالوا يعيشون ما

كان يعيشه الغرب في القرن التاسع عشر أو القرن الثامن عشر. فهل هذا صحيح؟.

مبرر اهمال البحث تاريخياً:

في الجواب عن هذا السؤال نرى من الضروري أن نبين أن عدم وجود أي بحوث إسلامية مختصة بالحرية، لم يكن بسبب غيابها في عالم اللامفكر فيه عند المسلمين، كما يحلو للبعض أن يقول، أو لأن المسلمين الأوائل كانوا غافلين عنها، بل لأن النقاش الذي يطرح الآن حول الحرية كان المسلمون قد تجاوزوه منذ بداية ظهور الإسلام. فإن الاسلام جاء وأحد عناوين رسالته تحديد ما هي الحرية المطلوبة وما هي الحرية المرفوضة، ودخل المسلمون في نقاش مع المشركين وغيرهم سواء كان النقاش تحت اسم الحرية أم كان تحت اسم آخر. ولذا عندما احتك العالم المسلم مع العلوم والأفكار الغربية والشرقية، اليونانية والإيرانية في تلك المرحلة، لم يجدوا ما يدعو للنقاش في هذه الأمور التي نطرحها الآن، علماً ان مباحث الحرية بالمعنى المطروق حديثاً، كانت مطروحة في الفلسفة اليونانية التي انتقلت الى العرب من خلال عملية الترجمة التي لاقت رواجاً واسعاً في فترة زمنية معينة، وإنما لفت انتباههم بحث خاص من الحرية يتعلق بالحرية التي تعني الاختيار، كما لفت انتباه بعض منهم بحث الحرية الفكرية، علماً أنها مورست على أحسن ما يكون، وكانت أمراً متسالماً عليه وفق ما سنقرره فيما بعد، ولم يطلها الجدل الا حين توهم البعض ان في الحرية الفكرية خطراً على الإسلام والمسلمين، وأكثر من توهم الخطر هم الأشاعرة.

ومع أن الحرية التكوينية يشعر بها كل فرد منا، إلا انها دخلت حيز النقاش في البحث العقائدي الطويل، فطرح سؤال ما إذا خلق الله تعالى الإنسان حراً أم خلقه مجبراً على سلوك ما يسلك في حياته، مع تقديم فذلكة تحاول التوفيق بين الجبرية وبين شعور المرء بالحرية شعوراً وجدانياً ليس من

السهل ابداً الطعن فيه، وهو نقاش كان طرفاه الأبرز، الأشاعرة من جهة والمعتزلة والإمامية من جهة أخرى.

لكن المسلمين وان اختلفوا في الحرية الفكرية والحرية التكوينية فهم لم يختلفوا في رفض حرية تخالف الشريعة، وهو رفض كان محل توافق انساني شبه عام، وإن اختلفت التعبيرات الدالة عليه، فبعضهم عبر برفض الحرية المنافية للنظام أو القانون، وبعضهم عبر برفض ما ينافي القيم والأخلاق، ومبدأ الكل متقارب، وإنما قلنا شبه عام لأن تاريخ الفكر الإنساني قد شهدت نظريات تدعو للحرية المطلقة في زمان الفلسفة اليونانية، كانعكاس لنظرية الحس في المعرفة وانه لاشيء هناك وراء الحس.

والحقيقة ان ما حفلت به الساحة الاسلامية من مناقشات كلامية وفلسفية، لهي تدل على مدى الحرية الفكرية التي كان المسلمون مقتنعين بها مع غض النظر عن تصرفات بعض الخلفاء الذين استعملوا السيف في بعض الاحيان في مواجهة بعض الأفكار او المناقشات.

جاهلية جديدة في بحث الحرية:

وفي الواقع فإن النقاش الذي شهدته الساحة الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين وما هي عليه الآن يشبه، بالنسبة لنا نحن المسلمين، ما كانت عليه البشرية في القرون التي سبقت الميلاد، والقرون التي سبقت ولادة الإسلام، ولذا نعتقد أننا المسلمين نعيش فهماً للحرية أكثر تقدماً منهم، وستصل المجتمعات الغربية عموماً الى وقت يدركون فيه حقيقة وصدقية القيود التي تبناها الدين الاسلامي، وسار عليها المجتمع الإسلامي، مع غض النظر عن التفاصيل التي يمكن أن نناقش في صدق انتمائها للإسلام وعدمه، ولست أدري المدة التي سيحتاجونها ليدركوا هذه الحقيقة، رغم انه كلما طال الزمن كلما كلفهم ذلك الكثير من التضحيات، والمزيد من ضياع الزمن والاغراق في المتاهات.

الحرية في التاسيس الفقهي الأصولي:

إن علماء الاسلام من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وفلاسفة وأدباء بحثوا في وجوه شتى من جوانب الحرية، فبحثوا عن الحرية في المسلك والسلوك الانساني، وبحثوا عن الحرية في الفكر، وغيرهما من مجالات الحرية.

وقد أكثر القرآن الكريم والرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام من الآيات والروايات، التي تظهر أن الانسان لم يشرع له ان يكون حراً أمام ربه سبحانه وتعالى، وهو مطالب بتنفيذ كل ما يطلب منه، وليس معنى سلب الحرية هنا انه غير قادر على المخالفة، بل معناه انه لو خالف فعليه ان يتحمل مسؤولية تصرفه، وهو معنى يقر به كل عقل مقر بوجود الله تعالى وربوبيته على الخلق.

لكن في نفس الوقت أثبتت تلك الروايات والآيات أنه لاتتقيد حرية الفرد وحركته الا بمقدار ما يظهر من أدلة عقلية أو نصية محكمة، نعني نصاً قرآنياً او نصاً معصوماً، يحدد ما هو الممنوع، فإذا لم يرد هكذا تشريع فإن الإنسان حر لامجال للتضييق عليه في ذلك المورد، وهذا ما يقال له في مصطلحات أصول الفقه بأصالة البراءة او الاباحة او قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي التعبيرات الفقهية الاصولية عن مسألة الحرية.

ولذا قسم الفقهاء والأصوليون حال الإنسان بالنسبة للتكليف الى اقسام ثلاثة:

١) العلم بوجود تكليف صادر من الشريعة.

٢) العلم بعدم وجوده.

٣) الشك في وجوده.

وذهب علماؤنا عموماً الا من شذ منهم، بأنه انما تضيق حرية الانسان بلحاظ الحالة الاولى، استناداً الى بحث عقائدي، يهمله للأسف الكثير من

الباحثين عن الحرية، أو عن عمد يفعلون ذلك للتلبيس على المخاطبين والمحارين. أما في الحالة الثانية والثالثة فإن حريته مصونة، وقد استدلوا على ذلك بأدلة عقلية قبل أن يستدلوا بأدلة من القرآن الكريم والروايات المعصومة، أي انهم عندما اثبتوا ضرورة تقيد الحرية بمقدار ما يعلمه الانسان من تكليف، فقد استندوا في ذلك الى دليل عقلي، سنشير اليه فيما بعد ولو مختصراً، ولم يجدوا ضرورة لاثبات ذلك التقييد بدليل شرعي. كما انهم اثبتوا الحرية في الحالتين الثانية والثالثة بالدليل العقلي والأدلة الشرعية، والتي سنشير الى نماذج لها.

فلم يقبل احد من علمائنا الا من شذ أن يكون هناك أي تضييق على الانسان وأي تقييد لحريته في السلوك ما لم يعلم التكليف الشرعي، وما لم يكن المنع صادراً من الشريعة المقدسة نفسها، وبالتالي فليس المنع فعلاً يمارسه الفقيه عن هوى أو عقدة أو عن أي دافع نفساني، بل هو إنما يخبر عن المنع الذي توصل اليه بحسب ما قامت لديه من أدلة تسمح له بالكشف عن المنع الإلهي والاخبار عنه. والفقيه عندما يخبر عن المنع فهو يخبر عن الشريعة المقدسة، ويسند تشريعاً لله تعالى، وقد نص القرآن الكريم على أنه لايجوز الاسناد الى الله تعالى ما لم يعلم بدليل معتبر صدور التشريع منه تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ۝٥٩﴾[1]. وإن كان هذا الاخبار لن يكون عائقاً امام مناقشة الفقيه فيما توصل اليه من آراء، لكن ان ننطلق من النقاش على أساس صوابية الإخبار شيء، وأن ننطلق على أساس أنه لايحق للفقيه هذا الإخبار شيء آخر، فالأول مسموح به ومطبق بشكل تام، والثاني ممنوع الا في حدود البحث الأصولي عما إذا كان يمكن القيام بهذا الاخبار، وفي حدود البحث العقائدي عما إذا كان

(١) سورة يونس، الآية٥٩.

هناك ما يمكن ان يخبر عنه، فالتشنيع على الفقهاء فيما يظهرونه من آراء، وسلب هذا الحق عنهم لهو في الحقيقة أحد أوجه اللبس والإرهاب التي يمارسها الكثير من الباحثين حول الحرية.



الحرية التكوينية

إن النقاش الفكري حول الحرية، والذي استحوذ على اهتمام المسلمين في القرون الأولى للهجرة، لاينحصر بالزمن الذي دخلت فيه ترجمات الكتب الفلسفية والعلمية إلى المجتمع المسلم، بل سبق ذلك بوقت طويل، فحديث الجبر والتفويض، وهو أهم وأخطر نقاش فكري عاشه المسلمون حينها حول الحرية، ولا يزال كذلك، نجد ملامحه بشكل واضح في أيام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وقد رد الإمام عليه السلام فكرة الجبر بشكل واضح، فيما ورد في نهج البلاغة، أن رجلاً سأل الإمام علي عليه السلام بعد قدومهم من صفين: أكان مسيرنا الى الشام بقضاء من الله وقدر؟ فقال الإمام عليه السلام كلاماً نقل منه الشريف الرضي هذا المقطع: «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً، ولو كان ذلك كذلك، لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، إن الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل الكثير، ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الأنبياء لعباً ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً ولا خلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً: «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»[1].

وفي اختيار الإمام عليه السلام للآية التي ختم بها كلامه، اشارة لطيفة، تتعلق

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، ص٤٨١، الحكمة رقم٧٨. والآية من سورة ص، رقم٢٧.

بما أراد بيانه، وهي أنه لو كان هناك جبر لبطل مدلول هذه الآية ايضاً، لأنه لايصح وعيد الكافرين بالنار إن لم يكن كفرهم هو السبب في دخول النار، وهذا لايكون الا اذا كان الفعل اختيارياً للمكلف يتحمل مسؤوليته.

محور البحث في الحرية التكوينية:

وليس الحديث عن الحرية التكوينية الا الحديث عما إذا كان الإنسان مخيراً أم مسيراً، ولا نعني بذلك ان الإنسان في كل ما يجري معه هل هو مختار أم غير مختار، فإن الجميع يعترف بأن الإنسان مثلاً لاسلطة له على ولادته او موته (نسبياً) ولا سلطة له على حركات أمعائه وأمراضه ونحو ذلك مما تكون خاضعة لعلل وأسباب خارجة عن قدرته، فلو أراد مثلاً ان يستنشق كل الهواء فإنه لن يتمكن من ذلك، فهذه المجالات ليست هي التي كانت مجالا للبحث عن الحرية التكوينية، بل البحث عن هذه الحرية مورده الأفعال التي تصدر من الإنسان مباشرة، كمشيه وركضه وكصلاته وصيامه وقعوده وقيامه ونحو ذلك من الأفعال.

وبالتالي فليس الجواب عن السؤال حول الحرية التكوينية أن يأتي الإنسان العادي، غير المستوعب لمحل النقاش، ويقول: تارة يكون الانسان مخيراً وتارة يكون مسيراً، وأنه في بعض الشؤون غير مخير كحركة معدته، وفي بعضها هو خير كمشيه. إن الكلام حول الحرية التكوينية سلباً وإيجاباً، هو في هذه الشؤون التي يعتبرها الإنسان العادي من الشؤون الاختيارية للإنسان، وهو اعتبار صحيح ناشيء من وجدانه السليم، لايحتاج إثباته الى فلسفة وعلم الكلام، لكن لما عرضت على المنكرين شبهات أوجب ذلك عقد بحث لرد تلك الشبهات والذي يتكفل بذلك العقل.

بين الأشاعرة والمعتزلة والإمامية:

والنقاش في الحرية التكوينية الذي دار بين الاشاعرة من جهة والمعتزلة

والإمامية من جهة أخرى، حتى سمي مذهب الاشاعرة بالجبرية ومذهب المعتزلة والإمامية بالعدلية، انطلق في الأساس من فكرتين قد تبدوان متناقضتين، هما فكرة التوحيد التي تنص على أن ما من شيء يقع في الكون إلا ولله تعالى إرادة في أن يقع، ولا يمكن ان يحدث شيء لا يريد الله تعالى حدوثه، وفكرة الصفات الكمالية الثابته لله تعالى ومنها صفة العدل الإلهي. وقد تحيّر كل من الأشاعرة والمعتزلة في كيفية التعامل مع هاتين الفكرتين، وحيث أنهم لم يتمكنوا من الجمع بينهما فقد ضحوا بإخداهما على حساب الأخرى.

رأي الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة إلى إثبات الفكرة الأولى، ورأوا أن ذلك يستلزم نفي الفكرة الثانية من حيث المضمون، وإن لم ينفوها من حيث الشكل، أي قالوا إن الله تعالى عدل لكنهم فسروا العدل بما قد يتلاقى مع ما نفهمه نحن عن الظلم، فلا مانع لديهم في ان يعاقب الله تعالى المحسن الذي أمضى حياته مستجيباً لله تعالى في كل ما يأمره به أو ينهاه عنه، أو أن يدخل الجنة ويثيب من كان في حياته الدنيا مكباً على المعاصي لايرعى لله تعالى حرمة، ولذا لايرون ان دخول النار مسبب عن فعل الشر والجنة عن فعل الخيرات. ولما كان ذلك مستلزماً للاستهجان عليهم قالوا إن معيار العدل هو فعل الله تعالى، فلو ادخل المحسن الى النار فهذا عدل لأنه فعله، وهذا ممكن ان يقع منه تعالى، واضطروا لاكمال فكرتهم ان ينكروا أي دور للعقل في هذا المجال، وفي فهم العدل والظلم والحسن والقبح، وزعموا ان لاقيمة لحكم العقل في هذه المسألة، بل عمموا هذا النفي لأي قيمة لحكم العقل في جميع البحوث العقائدية المتعلقة بصفات الله تعالى، فأنكروا إمكانية ان ندرك ما معنى صفات الله تعالى، وهذا إحتاجوه أيضاً لأن القرآن ذكر ايضاً صفات لله تعالى، كقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا

رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴿٤٦﴾﴾[1]، لو أريد البناء على فهمنا له لوجب رفض ما زعمه الأشاعرة في مثل صفات العدل والرحمة واللطف بالعباد ونحوها، اذ زعموا ان الصفات هذه غير مفهومة لدينا وبذلك اكتملت فكرتهم. وعلى هذا الأساس لن يكون مفهوماً لديهم معنى كون الله تعالى عادلاً حكيماً، إذ لامانع ان يكون العدل فيما نراه نحن ظلماً وأن تكون الحكمة فيما نراه نحن عبثاً. واعتقد ان اخطر ضربة وجهت للفكر البشري هي بعض فكر الأشاعرة.

رأي المعتزلة:

في مقابل الأشاعرة كان رأي المعتزلة والإمامية، الذين ذهبوا الى ان الإنسان لم يسلب اختياره في أفعاله، وأنه يتحمل مسؤولية فعله سواء أمام الله تعالى أم أمام المجتمع. وأن اختلف الامامية والمعتزلة في شرح طبيعة هذه الحرية التكوينية بحيث تتلاءم مع التوحيد، فإن المعتزلة قد وقعوا في الحيرة نفسها المشار إليها سابقاً، واعتبروا أن الإنسان هو خالق أفعاله، وأن الله تعالى ليس له تأثير في تلك الأفعال، فضحوا بفكرة التوحيد، أو فسروها تفسيراً يلغي بعضاً من جوانب التوحيد، ولذا اتُهموا من قبل الأشاعرة بأنهم أنكروا الفكرة الأولى، أي فكرة التوحيد وجعلوا الإنسان شريكاً مع الله تعالى في التأثير بالوجود، ولو في حدود أفعال الإنسان كما هو محل الكلام.

وفي الواقع فإن المعتزلة لم يتمكنوا من التخلص من هذا المحذور ولذا نجد تخبطاً لديهم وهم يتحدثون عن هذه النقطة وهو تخبط أشار إليه كثير من الباحثين في الفكر الإسلامي وزعموا أنه خلل في الفكر الاسلامي[2].

---

(١) سورة فصلت، الآية٤٦.

(٢) ولمن يريد معرفة رأي كل من المعتزلة والأشاعرة بالتفصيل يكفيه ان يراجع كتب علم الكلام، لكن حتى لانحيل القارىء الى ما قد يصعب عليه الوصول اليه ننقل له مقتطفات من كلام ورد في المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن اللايجي وشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن =

رأي الإمامية:

وأما الإمامية، فإنهم تمكنوا من تصور المسألة بما يجمع بين الفكرتين، ولم يجدوا ضرورة لنفي أي منهما لصالح الأخرى، وعرف مذهبهم باسم مذهب لاجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين. هذا له بحث مستفيض ليس هنا محل ذكره، نكتفي بتلخيص ما قاله العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان(١)، في هذه المسألة:

قال العلامة الطباطبائي:

من أقدم المباحث التي وقعت في صدر الإسلام مورداً للنقض والإبرام مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، وإذا صوروا معنى القضاء والقدر، واستنتجوا نتيجة فاذا هي ان الارادة الالهية الازلية تعلقت بكل شيء من العالم، فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الامكان بل ان كان موجوداً فبالضرورة، لتعلق الارادة بها واستحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته، وان كان معدوماً فبالامتناع لعدم تعلق الارادة بها والا لكانت موجودة، وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الاشكال في الأفعال الاختيارية

= محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، سنة١٩٠٧، مطبعة السعادة، ج٨، ص١٤٥ ، المقصد الأول من مقاصد المرصد السادس في أفعاله تعالى، قالا : «المقصد الأول في أن افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة وأختياراً فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً واحداثاً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. وقالت المعتزلة أي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار. . والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ والمعتزلة. .» ثم تذكرا لهم أدلتهم، فراجع ما أورداه هناك.

(١) تفسير الميزان، الجزء الأول، ص٩٧، وما بعدها طباعة الأعلمي، ومن أراد المزيد من التفصيل فليراجع كتب الإمامية في الفلسفة وعلم الكلام او فليراجع كتاب الشهيد المطهري حول العدل الالهي.

الصادرة منا، فانا نرى في بادي النظر ان نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً الينا متساوية، وانما يتعين احد الجانبين بتعلق الارادة به بعد اختيار ذلك الجانب، فافعالنا اختيارية والارادة مؤثرة في تحققه سبب في إيجاده، ولكن فرض تعلق الارادة الالهية الازلية المستحيلة التخلف بالفعل يبطل الاختيارية الفعل أولاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً، وحينئذ لم يكن معنى للقدرة، قبل الفعل، على الفعل، ولا معنى للتكليف لعدم القدرة قبل الفعل وخاصة في صورة الخلاف والتمرد، فيكون تكليفاً بما لايطاق، ولا معنى لاثابة المطيع بالجبر لأنه جزاف قبيح، ولا معنى لعقاب العاصي بالجبر لأنه ظلم قبيح، إلى غير ذلك من اللوازم، وقد التزم الجميع هؤلاء الباحثون فقالوا القدرة غير موجودة قبل الفعل، والحسن والقبح أمران غير واقعين لايلزم تقييد أفعاله تعالى بهما، بل كل ما يفعله فهو حسن ولا يتصف فعله تعالى بالقبيح، فلا مانع هناك من الترجيح بلا مرجح، ولا من الارادة الجزافية ولا من التكليف بما لايطاق، ولا من عقاب العاصي وإن لم يكن النقصان من قبله الى غير ذلك من التوالي تعالى عن ذلك.

ونقل الشيخ الصدوق في كتابيه التوحيد والعيون عن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: «ألا أعلمكم في هذا أصلاً لاتختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله عزوجل لم يُطع بإكراه ولم يُعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاداً ولا مانعاً، ولا ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل وإن لم يحل فعلوه فليس هو الذي ادخلهم فيه. ثم قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»[1].

---

(١) التوحيد، ص٣٦١، ح٧، من باب الجبر والتفويض.

وقال العلامة أيضاً:

إن الذي ألزم المجبرة أن قالوا بما قالوا، هو البحث في القضاء والقدر واستنتاج الحتم واللزوم فيهما، وهذا البحث صحيح وكذلك النتيجة أيضاً نتيجة صحيحة، غير أنهم أخطأوا في تطبيقها واشتبه عليهم أمر الحقائق والاعتباريات واختلط عليهم الوجوب والإمكان. فإن القضاء والقدر على تقدير ثبوتهما ينتجان أن الأشياء في نظام الإيجاد والخلقة على صفة الوجوب واللزوم، فكل موجود من الموجودات وكل حال من أحوال الموجود مقدرة محدودة عند الله تعالى، والضرورة والوجوب من شؤون العلة، فإن العلة التامة هي التي إذا قيس اليها الشيء صار متصفاً بصفة الوجوب، وإذا قيس إلى غيرها أي شيء لم يكن متصفاً إلا بصفة الإمكان، فإنبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العلية التامة والمعلولية في العالم بتمامه، وذلك لاينافي سريان حكم القوة والإمكان في العالم من جهة اخرى. فالفعل الاختياري الصادر عن الانسان بارادته اذا فرض منسوباً الى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وارادة صحيحة ومادة يتعلق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلقت به الارادة الالهية الازلية لكن كون الفعل ضرورياً بالقياس الى جميع اجزاء علته التامة ومن جهتها لايوجب كونه ضرورياً إذا قيس الى بعض اجزاء علته التامة، كما إذا قيس الفعل الى الفاعل دون بقية اجزاء علته التامة، فإنه لايتجاوز حد الامكان فلا معنى لما زعموه ان عموم القضاء وتعلق الارادة الالهية بالفعل يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، بل الارادة الالهية انما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية، ومنها ارتباطاته وبعلله وشرائط وجوده، وبعبارة أخرى تعلقت الارادة الالهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لامطلقاً بل من حيث انه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا، فإن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يواكب كون الفعل اختيارياً، وإلا تخلف متعلق الارادة الالهية عنها، فإذن تأثير الإرادة الالهية في صيرورة الفعل ضرورياً

يوجب كون الفعل اختيارياً، فالإرادة في طول الارادة وليست في عرضها حتى تتزاحما ويلزم من تأثير الارادة الالهية بطلان تأثير الارادة الانسانية، فظهر أن ملاك خطأ المجبرة فيما أخطأوا فيه عدم تمييزهم كيفية تعلق الارادة الإلهية بالفعل، وعدم فرقهم بين الارادتين الطوليتين والارادتين العرضيتين، وحكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق ارادة الله تعالى به. والمعتزلة وإن خالفت المجبرة في اختيارية أفعال الانسان وسائر اللوازم، إلا أنهم سلكوا في إثباته مسلكاً لايقصر عن قول المجبرة فسادا، وهو أنهم سلموا للمجبرة أن تعلق إرادة الله بالفعل يوجب بطلان الاختيار، ومن جهة اخرى اصروا على اختيارية الافعال الاختيارية، فنفوا بالآخرة تعلق الارادة الالهية بالفعل فلزمهم اثبات خالق آخر للأفعال وهو الإنسان، كما ان خالق غيرها هو الله سبحانه فلزمهم محذور الثنوية ثم وقعوا في محاذير أخرى أشد مما وقعت فيه المجبرة كما قال عليه السلام: «مساكين القدرية[1] ارادوا ان يصفوا الله بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه»[2].

فمثل هذا المولى من الموالي العرفية يختار عبداً من عبيده ويزوجه فتياته، ثم يقطع له قطيعة ويخصه بدار وأثاث وغير ذلك مما يحتاج اليه الانسان في حياته، الى حين محدود وأجل مسمى، فإن قلنا ان المولى وان اعطى لعبده ما اعطى فإنه لايملك كان ذلك قول المجبرة، وإن قلنا ان المولى باعطائه المال لعبده صار العبد هو المالك وانعزل هو عن المالكية كان ذلك هو قول المعتزلة، ولو جمعنا بين الملكين يحفظ المرتبتين وقلنا ان للمولى مقامه في المولوية وللعبد مقامه في الرقية وان العبد انما يملك في ملك المولى فالمولى مالك في عين ان العبد مالك فهنا ملك على ملك كان ذلك

(١) المقصود بهم في الحديث المفوضة أي المعتزلة. وقد تستعمل كلمة القدرية في المجبرة ايضاً.

(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص٥٤، ح٩٣، باب نفي الظلم والجور عنه تعالى وابطال الجبر والتفويض من ابوب العدل.

القول الحق الذي رآه أئمة اهل البيت عليهم السلام وقام عليه البرهان.

ثم نقل العلامة مجموعة روايات نذكر بعضا منها:

ما في قرب الإسناد عن البزنطي قال: قلت للرضا عليه السلام ان اصحابنا بعضهم يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة فقال لي اكتب: «قال الله تبارك وتعالى يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أدّيت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً، ما اصابك من حسنة فمن الله، وما اصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك اني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك اني لاأسأل عما افعل وهم يسألون، فقد نظمت لك كل شيء تريد»[1].

وفي التوحيد للشيخ الصدوق عن ابي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام قالا: «إن الله عزوجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون. فسئلا عليه السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا نعم أوسع مما بين السماء والأرض»[2].



(١) قرب الاسناد للسيد الحميري، ص٣٥٤، ورواه الكليني في الكافي، ج١، ص١٢٢، والصدوق في عيون الأخبار، ج١، ص٤٤و٤٥.

(٢) التوحيد للشيخ الصدوق، الباب ٥٩، باب نفي الجبر والتفويض ح٣، ص٣٦٠.

علاقة الحرية التشريعية بالفلسفة

أهمال البحث عن العلاقة:

لقد أهمل الكثيرون، وهم يبحثون عن الحرية، العلاقة بين الحرية والفلسفة، وأهمل آخرون ذكر المبنى الفلسفي الذي يستندون اليه في معالجة مسألة الحرية، فلم يتعرضوا لهذه العلاقة بشكل مباشر اثناء المعالجة. وربما يعود السبب في ذلك، في غالب الأحيان، الى توهم عدم وجود هكذا علاقة أساسا، وأنه لاضرورة في بحث الحرية أن ندخل في أي بحث فلسفي، وهو توهم لأن واقع البحث يفرض أنه ما من باحث تمكن من الاستغناء عن ذلك، ومن عدم الاعتماد على مبنى فلسفي معين، بنحو من أنحاء الاعتماد، ولو كان من خلال تأثر بمرتكزات، ربما لايتنبه لها الباحث نفسه، فيظن انه لم يعتمد على أي علاقة للحرية مع الفلسفة، رغم انه في واقع الأمر انطلق وارتكز على نحو علاقة بينهما، هذا لو أردنا ان نفترض نحو موضوعية في هذا الاهمال، والا فإن جملة من الباحثين قد تعمدوا هذا الاهمال، رغم قناعتهم بالعلاقة، ادراكا منهم انهم لو انطلقوا من تلك العلاقة وفق ما يؤمنون بها هم لأدى ذلك إما الى عدم وصولهم الى النتيجة التي يدعون إليها، وبهذا يظهر التنافي في المنهجية الفكرية لهؤلاء، وإما الى فقدان دعوتهم القدرة على الجذب نحوها وحشد التأييد لها، خاصة عندما يطرح الأمر بين مثقفين مبتدئين، قد يفيد معهم لجذبهم، اخفاء الوجه الفلسفي للحرية.

لانريد بهذا الذي قلناه ان نعمم ذلك على كل من بحث في الحرية، فإن الكثير من الغربيين والإسلاميين الذين تحدثوا حول الحرية قد جعلوا المبادىء الفلسفية التي أقروا بها منطلقهم في هذا البحث، لكن نريد ان نشير الى ان الكثير مما يطرح على ساحتنا الثقافية في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي خصوصاً، فيه هذا النحو من التدليس او الجهل، لهدف قد يراه الباحث مبرراً لهذا الاخفاء.

وهذا الخلل المنهجي نلحظه في الكثير من المباحث المرتبطة بالشؤون الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والأسرية وتحليل أحوال المجتمع، والشؤون النفسية المرتبطة بالأفراد، والحقوقية والسياسية، وغيرها من الشؤون التي يتطرق اليها في ساحتنا، سواء في المجال الأكاديمي او في المجال العام، فنراهم يغفلون النظرة الفلسفية للكون والحياة، رغم تأثيرها المباشر على أي شأن من شؤون الحياة، يراد التنظير له او البحث عنه.

الوجه الفلسفي للحرية:

لابد من اعادة الاعتبار للوجه الفلسفي لمسألة الحرية، لأنه هو الذي سيرسم أو سيساهم في اتخاذ الموقف النهائي من الحرية. واعادة الاعتبار هذه تدعونا للنظر :

أولاً: في أصل وجود علاقة بين الحرية والفلسفة أو الحرية والمعتقد. ذلك ان نفي هذه العلاقة، كاثباتها، يحتاج الى دليل وإلى تأسيس وبرهان، والمضي في بحث الحرية دون الحديث عن هذه العلاقة، بشكل تبنياً ضمنياً لنفي العلاقة من غير ان يكلف نفسه عناء البرهنة عليه، وهذا لايكون الا لادعاء التسالم على عدم العلاقة، وهو غير صحيح، او لهدف آخر، وعلى كل حال سيكون هذا أحد وجوه الخلل في منهجية البحث.

ثانياً: وبعد إقرار بالعلاقة، ولا نظن أحداً بحث بحثاً موضوعياً أدى به بحثه الى نفيها، نبحث عن المبنى الفلسفي الذي علينا اختياره، وفق أسس علمية وفكرية سليمة تعتمد الاستدلال والبرهان، لننطلق منها في بحث الحرية.

أثر العلاقة:

فلو أوصلنا الاستدلال والبرهان العلمي والمنطقي، الى ان الدهر هو الذي يحكمنا، وإن لاوجود وراء الكون، وأنه وجد من غير موجد، فسنكون أكثر حرية في معالجة مسألة الحرية، بمعزل عما إذا كان هناك بحث علمي موضوعي يؤدي الى مثل هذه النتيجة. لكن لو كان رأينا في الكون، ان له خالقاً وصانعاً، سنسأل عن هذا الصانع والخالق وعن صفاته، ثم عما اذا كان له تدخل في الحياة البشرية ام لا، وهل نحن أحرار بالنسبة اليه أم لسنا أحراراً وكيف نكتسب الحرية في هذا المجال، وهل لهذه العلاقة امتداد في حياة الانسان وعلاقاته مع الآخرين ومع الطبيعة وما فيها من مخلوقات، أم ليس لها أمتداد وسراية، وهو امتداد، لو ثبت، سيكون له تأثير على الحرية حتى في هذه المجالات، أي في مجال العلاقات مع الآخرين من أفراد المجتمع الإنساني، وفي مجال العلاقة مع الطبيعة.

مساوىء تجاوز العلاقة:

إن تجاوز هذه المسائل في بحث الحرية، يوقعنا في مصادرات كثيرة، ونكون كمن قد هيأ النتائج قبل تأسيس المقدمات، فمن انطلق من مسلمية عدم وجود أي سلطة الهية عليه، من دون ان يؤسس ذلك تأسيساً فكرياً صحيحاً، فهو في الحقيقة قد حكم سلفاً بأنه حر مطلقاً، ليس هناك ما يضبط حريته غير احسانه الى الآخرين، لأنه يحق له ان لايتقيد بأي قيد، وإذا تقيد بقيد فإما لأنه مضطر الى ذلك بسبب تبادل المصالح مع الآخرين، او لأنه

ضعيف غير قاهر على ممارسة حريته كما يحلو، او لأنه محسن للآخرين يمن عليهم بأن قيد حريته. ويمكنك ان تتصور طبيعة المجتمع الذي سيشعر أفراده بهذا الشعور، إذ لن نكون أفضل حالا من مجتمع الغابات. وعبثاً سيحاول البعض التركيز على القيم والأخلاق والنظام الاجتماعي او القانوني لتبرير تقييد حرية الغير، كما ان من العبث ان نقيد حرية الآخر بحدود الإضرار بالغير، لأن كل هذه المفاهيم ستفقد قيمتها، ومعانيها، لو انطلقنا من فكرة رفض وجود اي سلطة الهية، ولذا سنرى، في ظل اهمال للبحث العقائدي، ان كلمة الشرف ستفقد معناها، وهو ما نشهده في عصرنا حيث نجد اختلافاً في معنى الشرف، وصار الزنا امراً لاينافي الشرف. وسيكون المجتمع مليئاً بهذه المعميات، إن لم نعد الى التأسيس السليم للمعتقد.

طبعاً لانريد ان نقول ان كل بحثٍ حول الحرية يتوقف على تلك المحاور، فإن من مباحث الحرية بحوثاً تستعرض الآراء حولها والنظريات التي قدمت بشأنها، ومنها ما يقصد منه عرض المناهج في مسألة الحرية تمهيداً لمقارنتها واختيار منهج سليم من بينها، وهذا النوع من البحوث لايحتاج الى مراجعة لتلك المحاور، بل المحتاج اليها البحث عن الحرية بهدف تبن رأي مخصوص فيها، واعطاء قيمة لها سلبية او ايجابية، وتحديد السياق الذي ينبغي ان تكون الحرية سالكة فيه، وما اذا كنا من أنصار الحرية الفردية الى أقصى حد مثلاً او كنا من أنصار وضع قيود وضوابط، وعلى أي اساس يكون ذلك. فكل بحث عن الحرية يستدعي اختيار رأي حولها لايمكن الا بعد تأسيس الأصول الفكرية لهذا البحث.

ان محل البحث في ذلك المعتقد وفي التأسيس الفلسفي له، هو في الفلسفة نفسها، ولذا لن نتصدى له هنا، وإن كنا قد نشير اليه فيما بعد ببضع الاشارات، لكن من الواضح اننا في هذا البحث انطلقنا سلفاً من إسلاميتنا في معالجة موضوع الحرية، ومن انتمائنا الى الدين الاسلامي، أي اننا افترضنا

انفسنا أصحاب عقيدة تفهم الكون على أساس ان هناك خالقاً وان له حقاً على العباد، من غير ان يتوقف ثبوت هذا الحق على اقرارا العباد به، لأنه حق واقعي لايتأثر بجهل العباد او معرفتهم به. وانطلقنا من ان الدين الاسلامي دين شرّع وسنّ أحكاماً تناسب مختلف جوانب الحياة، وحلل وحرم وأباح وأوجب على المكلف أموراً، ترتبط تارة بالممارسة الشخصية للمكلف أي تصرفه ببدنه وحياته، وتارة بعلاقته مع الآخرين، وثالثة بعلاقته مع الطبيعة وعلومها، وهكذا.



الدين والحياة

فصل الدين عن الحياة في الغرب:

نستطيع ان نتفهم سبب فهم الغرب للحرية بالنحو الخاص الذي اشتهروا به، ومارسوه، لأنهم بنوا في ذلك، على انقطاع العلاقة مع الدين والله تعالى، في الجوانب المختلفة المتعلقة بالفرد والمجتمع، واعتبروا الحياة مغنماً لكل شخص «والشاطر» من يمكنه الأخذ أكثر من غيره. وربما آمن البعض منهم بالدين أو سمح للآخرين بأن يؤمن بالدين لكن حجّر عليه ان يظهره في الحياة العامة، وفيما يرتبط بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في المجتمعات البشرية، وضيقوه في ما يسمونه بالعبادات الشخصية، التي قد تسمى أحياناً بالطقوس الدينية، التي قد يحترمها البعض، كما يحترم الطقوس التي يمارسها الوثنيون او عباد الشياطين، وقد توغل هذا التضييق في ثقافتهم حتى غدا من بديهيات الفكر الغربي «مالله لله وما لقيصر لقيصر» وربما ينسبون ذلك الى بعض الأديان، ونحن نجل أي دين أن يكون له هكذا مبدأ.

من أسباب هذا الفصل:

هذا الفصل الخطير بين الدين والحياة، وليس فقط بين الدين والدولة، يشكل مبنى فلسفياً للغرب في معالجته لموضوع الحرية، وتبعهم في ذلك أناس ينتمون ظاهرياً للمجتمع المسلم، لكنهم اما لم يتنبهوا لهذا المبنى

الفلسفي، وإما انهم تنبهوا اليه واختاروه لكنهم لايملكون الجرأة على التصريح به، أو يملكون الجرأة على التصريح به، لكنهم لايملكون البرهان المقنع على ذلك.

وربما كان ذلك الفصل بين الدين والحياة، مفهوماً في المجتمع الغربي، جراء ما لاقاه من معاناة من قبل الممارسين للدين باسم الدين، خاصة في القرون الوسطى، حيث تم الحجر على العقل البشري في دائرة التقليد حتى في المجالات العلمية، وكان نتيجة ذلك ان غرقت مجتمعات تلك القرون في ظلمات فوقها ظلمات، كل ذلك باسم الدين والسيد المسيح عليه السلام، وربما اعترفوا بوجود العقل لكنهم لم يذهبوا الى ابعد من كونه جزء من الإنسان وجد فيه ليميزه عن الحيوان وليتلقى فقط التعاليم الدينية.

ونقصد بأنه مفهوم، أننا ندرك حجم الفعل الذي مورس عليهم حتى استوجب ردة فعل مثل هذه، لا أنه يحق لهم الفصل بين الدين والحياة، اذ كان عليهم ان يقوّموا سلوك من تحكم بالعقول باسم الدين، وأن يحرروا الدين نفسه من اولئك، مثلما حرروا انفسهم منهم.

لايصح التعميم:

إن المشكلة التي مر بها الغربيون، غير قائمة في الدين الاسلامي، رغم محاولات كثيرة بذلها بعض الطامعين للسيطرة على هذا المستوى، أو لافتعال نحو مشكلة من هذا القبيل، ولكنها لم تنجح ولن تنجح، وخاصة في المذهب الإمامي الإثنى عشري، وبشكل أخص اتباع المنهج الأصولي في هذا المذهب مقابل أتباع المذهب الاخباري، الذي عطلوا العقل، كما سنبين ذلك حين الحديث عن الحرية الفكرية.

ومشكلة الكثر ممن ألغوا العلاقة بين الدين والحياة، وعلى أساس هذا الإلغاء، بحثوا في الحرية، كما بحثوا في غيرها، أنهم، من جهة، عمموا

تجربة بشرية باسم الدين للدين نفسه، وهو تعميم خاطىء، كما انهم من جهة أخرى عمموا ذلك لسائر الأديان، وهو أشد خطأ من التعميم السابق.

والحقيقة ان أخطر ما تورط فيه الغرب أنهم فصلوا الدين عن الحياة العامة، وهذا هو سر بلاءاتهم التي يتخبطون فيها في علاقاتهم الاجتماعية العامة او الأسرية الخاصة.

العقل والفصل:

لو حررنا العقل من اسر الهوى ولم نضغط عليه ليفكر كما يريد هواناً ان نفكر، وأطلقنا له حريته في البحث وفي التفكير يدرك ان وراء هذا الكون الهاً خالقاً رباً مدبراً، وبأنه لايمكن لهذا الكون ان يكون قد وجد من دون موجد، هذه هي سنة الوجود، وعليها بنيت العلوم، فكل موجود حادث لابد له من موجد، لايمكن لأي علم ان يتطور وينمو ويتكامل ويتوصل الى نتائج بمعزل عن هذه الحقيقة، وسيحكم كل منا على كل من ينكر استناد وجود شيء كنا نعلم سابقاً أنه لم يكن موجوداً، الى علة محددة سواء عرفناها أم لن نعرفها، سنحكم عليه بالغباء، حتى وإن غيّرنا مصطلحات العلة والمعلول واستعملنا مكانها مصطلحات أخرى. فكيف حق لنا ان نتهم بالغباء من ينكر ان المرض الفلاني قد وجد من أسباب خاصة، او ينكر ان سيارة وجدت من غير صانع صنعها، ثم لانتهم بالغباء من ينكر وجود علة أوجدت هذا الكون. اننا لو فعلنا ذلك لكنا متعسفين في اتهاماتنا، فإن هذا الكون على عظمته إن امكن ان يوجد من غير علة فوجود الاشياء البسيطة الخارجية التي نشهدها بحواسنا أولى بأن توجد من دون علة.

ثم إن العقل يدرك ايضاً ضرورة أن يكون هناك تدخل الهي في شؤون البشر بما يعينهم على العيش بسلام وعدل بعيداً عن أي ظلم وخوف يستوي في ذلك القوي والضعيف والغني والفقير والكبير والصغير على اختلاف الواننا وأعراقنا، لأن الإنسان كما أنه يحمل في فطرته دواعي الخير يحمل ايضاً

دواعي الشر وامكانية ممارسة ذلك الشر، ومثل هذا الانسان لايمكن ان يوكل اليه لوحده وبمعزل عن أي عون الهي، مسؤولية حفظ البشرية وتنقيتها من الخبائث والمظالم، ولذا لن يتمكن من تقديم صيغة نظامية حقوقية تحفظ فيه حقوق الجميع ويعمل على صيانتها، ولم نجد الى الآن قانوناً بشرياً قد تمكن من تحقيق ذلك، بل كل قانون عرض على البشرية، لم يعرض الا وحفظ فيه حق القوي بأن يتسلط على الضعيف، وجعل فيه امكانية النفاذ من بعض المسؤوليات، هذا مع غض النظر عن الأمانة التي يمكن ان نترقبها من البشر في تنفيذ الجوانب السليمة من أي قانون قد يعرض، علماً ان كل جانب سليم من القوانين التي يتم طرحها، له منشأ ديني. يدرك العقل كل ذلك مؤيداً بالتجارب، مع غض النظر عن وجود آخرة وحياة ما بعد الموت وجنة ونار، فكيف اذا لاحظنا ايضاً هذا الجانب المهم من الحياة، اذ سيكون المرء أحوج للمساعدة الالهية في تخطي مصاعب الحياة والعون الرباني في سلوك الطريق الموصل الى آخره سعيدة.

مخاطر فصل الحياة عن الدين:

ولو أردنا ان نعزل الدين عن الحياة الى الأبد، وأن نعتمد على أنفسنا في الوصول الى صيغة سليمة تنظم الحياة الاجتماعية العامة، وافترضنا اننا قادرون على ذلك، وأننا سنكون أمينين غاية الأمانة في سعينا للوصول الى تلك الصيغة، وفي تطبيقها فيما بيننا، لو أفترضنا ذلك فسنحتاج الى وقت طويل وخبرة تتجاوز أجيالاً كثيرة، ويكفيك هذا لتطلع على حجم التضحيات والخسائر التي سنقع فيها الى ان نتمكن من الوصول الى تلك الصيغة، علماً أنه لاضمانة بأننا سنصل فعلاً، حتى لو قلنا بأن الوصول معقول، اضافة الى ان الفرض غير صحيح لأنه بعد عزل الدين عن الحياة، سيفقد كل نظام الزاميته على الآخرين، وسيفقد فلسفته التي تدعو الجميع للالتزام به حتى ولو كان القانون الذي صغناه سليماً تماماً، فبأي وجه نلزم بعضنا بتنفيذ ذلك

القانون ان لم يكن هناك دين، لن يبقى امامنا الا علاقة المصالح التي ستسمح لنا للتفلت من القانون ان كانت المصلحة في ذلك، او حاجة الضعيف الى القوي لكنه ما أن يصير قوياً حتى يصبح قادراً على التفلت من القانون. ان الصيغة الالزامية لأي قانون لايمكن ان تنشأ الا من الدين، ولن يكفي فيها أي عقد اجتماعي أو توافق عام على الاطلاق.

فالتدخل الالهي مطلوب دنيوياً وأخروياً، ولذا اهتم الدين بكلا الجانبين، ولحظ في تشريعاته كلا الأمرين. ووجود نظام الهي ديني ينظم حياة الإنسان، يفترض انقياداً للدين والإله، ليس فقط من جهة وجوب شكر المنعم، بل من جهة ان الخالق هو المالك لكل ما في الكون، بما فيه الإنسان. وهي ملكية حقيقية نابعة من الربوبية والخالقية التي لاتحتاج الى ان يقر بها أحد، وهي تستدعي ان لايتصرف أحد في ملكه الله تعالى بغير ما يرضى به، وهذا يستدعي أخذ الإذن من الله تعالى في التصرفات خاصة بعد ان علمنا انه لم يدعنا لأنفسنا وأنه شرع نظاماً لنا.

قد يقال هذه مصادرات وأقاويل لادليل عليها. وأقول لست هنا في معرض ذكر الأدلة على كل ذلك، لكن اغفال هذه القضايا هو ايضاً مصادرات وغض نظر عما هو مؤثر جوهرياً في بحث الحرية ونحوها من البحوث.

إن ما تقدم يعكس، في وجهة نظرنا، شرطاً مهماً من شروط الحوار حول الحرية، يدعونا الى الحوار في المسألة من أساسها إلى خاتمتها، لامجال للتفكيك فيها في أي مرحلة من مراحل اثبات الفكرة.



قيمة الحرية

يبدو أن هناك وجهتي نظر حول قيمة الحرية، من حيث كونها ذاتية لها يمكن ان تكون هدفاً بحد ذاتها، أم أن قيمتها في غيرها، وليست هي الا وسيلة الى ذلك الغير، وقد يعبر عن هذا المعنى بأن قيمتها غيرية أو طريقية.

ورغم ان هناك من يظهر منه القول بذاتية القيمة للحرية، كما هو عليه المجتمعات الغربية عموماً، في هذه العصور التي نعيش فيها، الا ان كل من حلّل في مسألة الحرية لم يتمكن ان يثبت هذه القيمة، وربما انطلق البعض من ذاتية القيمة، كمسألة مسلمة أسس عليها، دون ان يكلف نفسه عناء اثبات ذلك، علماً ان تأسيس هذا المبدأ سلباً أو ايجاباً له الدخل في كثير من المسائل التي ستتفرع حول الحرية، والتي من جملتها إمكانية تقييد الحرية، وما اذا كان تقييدها ينافي قيمتها، مع غض النظر عن القيد المطروح.

الحرية المطلقة تفتقد المبرر:

وربما نجد محاولات من بعض المنادين بالحرية المطلقة، لاثبات كون القيمة ذاتية، لكنها لاتعدو ان تكون مجرد شعارات وخطابات أو انانيات وأهواء لاتشكل في البحث العلمي أي قيمة فكرية او دليلية يمكن الاستناد اليها او الاعتماد عليها في اثبات فكرة، ولأن الانطلاق من الهوى والأنانية، انطلاق من الحرية نفسها فيكون المستدل بهذا النحو قد صادر المسألة من حين بدأ.

مغالطات:

ومن جملة الخطابات التي تصاغ كأدلة، في ساحتنا الفكرية، مغالطة غدت مكشوفة ومعروفة، يعتمدها جملة ممن لم يؤمنوا بالدين، في مواجهة المؤمنين به، وقد يقوم بذلك أحياناً بعض المؤمنين بالدين في مواجهة بعض الأفكار بسبب أنهم وقعوا ضحية تلك المغالطة التي اصطنعها لهم الغير.

وهذا المغالطة تتعلق بحديث مشهور، تقدم نقله عن نهج البلاغه، يقول: « لاتكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً» ، يريدون من هذه الجملة، التي هي صحيحة في نفسها، اثبات الحرية حتى بالنسبة لله تعالى والتشريع الديني، وهذا من التناقضات العجيبة في عالم الاستدلال، ذلك ان افتراض ان الله خلق الناس وافتراض أنه نهى عن أن يستعبد الناس بعضهم بعضاً، يوجب ان يكون معنى الحديث ان الناس أحرار بالنسبة لبعضهم البعض، لابالنسبة لخالقهم الذي إن كانوا أحراراً فلأنه هو الذي جعلهم كذلك، فكيف يحق مع هذا ان يأتي من يسعى للتفلت من الدين وسلطة الشريعة بحجة التمسك بهذا الحديث.

وبعض الناس تحدث عن القيمة الذاتية للحرية، دون أن يبين لنا ما اذا كان حديثه عن الحرية المطلقة ام عن الحرية النسبية، وإذا كان حديثه عن الحرية النسبية، فبالنسبة لأي شيء؟.

كل هذا أقوله لأشير الى تشويش كبير في عالم البحث عن الحرية وقيمتها، ويقع في كثير من الأحيان التلاعب على العواطف والمشاعر.

من اين تكتسب الحرية قيمتها:

لابد ان نحدد مسبقاً ومن خلال حوار بناء، كيف يكتسب الشيء قيمته الذاتية أو ما هو ملاك كون شيء ما ذا قيمة ذاتية. ومثل هذا الأمر مطروح أيضاً على مستوى العلوم اذ يميزون فيها بين العلوم الآلية والعلوم الاستقلالية

النفسية.

الذي نعتقده في الحرية، هو الثاني أي ان قيمتها غيرية، وهنا يأتي السؤال كيف السبيل لاثبات أو معرفة ما اذا كان للحرية قيمة ذاتية أم ان قيمتها نسبية، وما هو المقياس الذي ينبغي الخضوع له لاثبات ذلك؟.

عند تشريح أي مفهوم وملاحظة مفاعيله الحياتية ستتمكن في كثير من الأحيان من استكشاف موقع قيمته، وكونها نفسية أو غيرية. ولو شرّحنا مفهوم الحرية، سنجد أنه مهماً عبر عنها، ومهما ذكرت التعاريف بشأنها، هي تعبير عن قدرة ما، أو سلوك غير مقيد سواء كان سلوكياً بدنياً ام سلوكاً فكرياً. وعندما يكون هذا السلوك وهذه القدرة غير محجوز عليها يكون السلوك حراً والقدرة حرة. واذا كان هذا الذي نفهمه من معنى الحرية، وحيث ان مجالها السلوك والفكر، وحيث ان السلوك نفسه حركة بغرض الوصول الى هدف، وحيث ان القدرة نفسها هي فعل بغرض تحقيق غاية، فسيكون معنى ذلك ان الحرية نفسها وسيلة ما دامت صفة للسلوك والقدرة الذين هما في حد ذاتيهما وسيلتان ايضاً. واذا كانت وسيلة فهذا يعني ان قيمة الحرية تكتسب من الهدف، والاختلاف في الهدف سيؤدي الى الاختلاف في تحديد الحرية ذات القيمة، والحرية التي ندعو اليها. وهذا بحث مهم وخطير، ويستحق العناء. ومن هنا يظهر، أن المشكلة في بحث الحرية ليس في البحث عن مفهومها بل في تحديد الحرية التي نعترف بقيمتها.

أنسنة البحث حول قيمة الحرية:

والنقاش حول قيمة الحرية، لنصل الى تحديد أي حرية هي المقبولة واي حرية هي المرفوضة، هو النقاش الذي يجب على الإنسانية أن تدخل فيه، ولا بد في الآن نفسه أن يكون منطلق البحث، الإنسانية نفسها، لأننا نتحدث عن حرية انسانية، لاعن حرية حيوانية، ثم حين ملاحظة حال الإنسانية، يأتي الدين ليتدخل في بعض الأحيان كمرشد لها يساعدها على

التمييز بين الحرية المقبولة والحرية المرفوضة، ويعينها على تشخيص القيود التي يجب التخلص منها، والقيود التي يجب التقيد بها او لايجب التخلص منها. وكل هذا النقاش هو نقاش إنساني عام لايختص بدين دون دين ولا بقوم دون قوم، دون ان ينافي هذا وجود ارشاد الهي وتعليم ديني يصب في خدمة هذا البحث.

المقصود بالأنسنة:

وعندما نجعل النقاش إنسانياً، لابد ايضاً من تحديد معنى الإنسانية، ولذا فاننا لانعني بذلك أهواء بني البشر، بل نعني الانسانية المنطلقة الساعية نحو الكمال، الذي بالقدرة للوصول اليه وطموح بلوغه، يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات، بما حمله من عقل وتدبر، تجعله يتحمل مسؤولية نفسه. والا فان الأهواء لايحسن أن تكون منطلقاً لأي نقاش فكري او انساني، بل هي في كثير من الاحيان مقبرة الفكر والإنسانية ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[1]، فالهوى يجعلك تدوس على كل ما تعلم وتطمس الحقائق التي تدركها لتبرر لنفسك انقيادك خلف هواك، او لتبرر للآخرين ذلك، ولذا يحصل الضلال مع علم الضال بالحق.

وهنا علينا، من جديد ان نسأل: ما المعيار الذي تنطلق منه الانسانية في تحديد قيمة الحرية سواء كانت سلبية ام إيجابية، وما هي القاعدة التي يجب ان نعتمدها هنا؟ فما لم يكن هناك ملاك محدد للتمييز بين الحرية المقبولة والحرية المرفوضة فاننا سنتوه، ولن نصل الى نتيجة نستقر عليها، بل ستراناً في تردد مستمر، وسنجد أنفسنا كل يوم نتبنى فكرة تختلف عن الفكرة التي تبيناها سابقاً، بل قد نتبنى مجموعة أفكار في الحرية متناقضة فيما بينها. ولذا كان لابد من السعي لتحديد أساس هذا التمييز.

---

(١) سورة الجاثية، الآية٢٣.

الأنسنة بين العقل والدين:

والمنطلق في تحديد أساس هذا التمييز هو بحث انساني عقلي، إن كنا من المؤمنين بقوة العقل وقدرته، لتأسيس كليات، على أن لاننطلق من مسلمات سابقة يراد فرضها علينا، مثلما لانوافق ايضاً على ان نفرض على الغير أن ينطلق من مسلمات نحددها له، دون حوار جاد ودون ان تكون تلك المسلمات نقاطاً مشتركة بين الطرفين.

وميزة الإسلام انه طرح البحث حول الحرية من هذه الزاوية، مع غض النظر عن الكلمة المستعملة في هذا المجال، ومع غض النظر عن معروفية «كلمة الحرية» في النصوص وفي كلمات العلماء.

وإذا انطلقنا من البحث الإنساني العقلي، ستتلاقى كل الثقافات، في ساحة حوار مشتركة، تستطيع من خلالها الوصول الى قناعة مشتركة، لأن الأسس الثقافية لاي ثقافة أو حضارة، ستكون خاضعة للنقاش ايضاً، لا أن ينطلق كل انسان من ثقافة خاصة به، ليقول إن البحث يختلف من ثقافة الى أخرى ومن حضارة الى أخرى.

وكل الثقافات طرحت سؤالا واحداً، هو السؤال الذي اشير اليه سابقاً: «عن أي حرية نتحدث»، وما هي الحرية المقبولة او غير المقبولة؟ وسيكون للجواب عن هذا السؤال دخل كبير في تحديد الحرية وتعريفها أو في بيان ضوابطها وقيمتها.

اختلاف التعريف من اختلاف التقييم:

إن غالب الاختلافات التي نشهدها في تعريف الحرية، ينصب في الحقيقة، على هذه النقطة، لاعلى نفس مفهوم الحرية، كلفظ عربي أو ما يرادفه من الألفاظ من اللغات الأخرى. ولذا عندما نقرأ لبعض المفكرين او الفلاسفة تعريفات للحرية، سنجد ان كل تعريف يعكس وجهة نظر صاحبه

عن قيمة الحرية وضوابطها، فالبعض يربط بين الحرية وبين العقل باعتبار ان الحرية هي استجابة للعقل كما يحكي ذلك عن اسبينوزا، والبعض الآخر يربط بين الحرية والقانون الأخلاقي، كما ينسب ذلك الى كانت. وبعض آخر يربط بين الحرية والارادة كما ينقل ذلك عن هيوم، وبعض آخر يربط بين الحرية والقدرة على الوصول الى الكمال، كما هو المعروف بين العرفانيين، وبعض آخر يربط بين الحرية والقدرة على ان يطور الإنسان نفسه نحو الأفضل في جوانب مختلفة من حياته تستوعب الجانب الاجتماعي والجانب الفكري والجانب السياسي والجانب العلمي وهكذا.

والواضح ان الاسلام يربط بين الحرية وبين القانون الديني أي التشريع الإلهي، ولا يعترف بقيمة للحرية خارج اطار هذا التشريع، كما يربط بين الحرية وتطور الإنسان في سعيه نحو الكمال والأفضل، وهو سعي دؤوب لايكل منه الإنسان ولا يمل، ويرى ان تقيد الحرية بالقانون والتشريع الإلهي هو الذي يجعل الإنسان في الطريق الصحيح الموصل الى الأفضل.

اسئلة للحرية:

وكإشارة أخيرة، هنا، نرى ان البحث عن الحرية وقيمتها ينطلق من ثلاث جوانب:

الحرية من ماذا؟ ولأجل ماذا؟ وفي أي مجال؟.

والسؤال الأول يجعلنا أكثر عمقاً في البحث عن الحرية من خلال تحديد «من ماذا» حتى لانشتبه ونطلب التحرر من شيء هو عين العبودية. والسؤال الثاني يرتبط بتحديد ما اذا كانت قيمة الحرية ذاتية ام طريقية، فإن من يرى ان القيمة ذاتية لاينتظر تحديد «من أجل ماذا» بل يكفيه ان يقول من أجل الحرية. والسؤال الثالث يرتبط بالجوانب المختلفة للحياة الإنسانية أي الجانب السياسي والجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي والجانب

الأخلاقي والجانب الحقوقي والجانب التشريعي والجانب الفكري، رغم ان هذه الجوانب قد يحصل تداخل بينها. وتحديد المجال يساعد ايضاً على تحديد «من ماذا» و«لأجل ماذا».

وحيث اننا هنا في هذا الفصل نتحدث عن الجانب العام مع غض النظر عن الجوانب التفصيلية فإننا سنحدد «من ماذا» بشكل عام ينطبق على الحالات المختلفة التي يتطلبها كل جانب من تلك الجوانب، وبهذا العموم، سنحدد «لأجل ماذا» بشكل ينطبق ايضاً على تلك الحالات.



القيود على الحرية

في البداية لابد من الاعتراف بأن الحرية المطلقة، كهدف ذاتي لاهدف آخر وراءها، أمر لايمكن تحصيله في ظل طبيعة الحياة التي يعيشها كل فرد منا، مع غض النظر عن الدين. ذلك ان الإنسان لايعيش لوحده، ولن يتمكن من المطالبة بشيء لنفسه دون ان يقبل به لغيره، فمجرّد ان يعيش شخص مع آخر في مكان واحد، يوجب صعوبة تحقيق تلك الحرية المطلقة، مهما كان رأينا الفكري بها، فسواء كنا من انصارها ام كنا من الرافضين لها، فإن البحث عنها والسعي اليها امر عبثي لاطائل وراءه لأنه لايمكن تحقيقه. وهذا بنفسه دليل على خطأ المطالبة بهذه الحرية، ودليل عدم صحة النظرية الداعية إليها.

الحرية بين الاطلاق والتقييد:

ولعلنا أشرنا سابقاً، وسنشير لاحقاً، ان الحرية المطلقة لايمكن تحصيلها لسبب آخر، غير ما تفرضه طبيعة الحياة الاجتماعية المدنية بين بني الإنسان، هو ان واقع الحياة يقوم على معادلة تفرض ان كل حرية تستدعي قيداً وبالتالي يستحيل وجود الحرية المطلقة، وإن كان قد يتوهم المرء انه حر مطلق، لكنه سيكون في واقع أمره، مقيداً، وهذه المعادلة هي الهوى والعقل والمجتمع. فلو فرضنا ان الإنسان تمكن ان يتحرر من المجتمع او من افراده، فإنه قد يكون منقاداً للهوى. والحرية إن كانت تعني عدم الانقياد لشيء فهذا في حد نفسه انقياد للهوى ففي تعريف الحرية المطلقة قيد تتضمنه لايمكن

الهروب منه. نعم لو عرّفناها بأنها حرية ان نتخذ القرار الذي نشاء، لايعيقنا عن تنفيذه شيء فهذه وإن أمكن طرحها للبحث لكنها ليست الحرية المطلقة بل هي الحرية النسبية.

كل حرية تستدعي اسراً:

والحرية النسبية تستتبع قهراً الدخول في اسر ما، سواء كان أسر الهوى أم اسر النظام ام اسر الدين ام الأسر لموجود ما إلها كان ام بشراً رجلاً كان أو امرأة. وعلى الإنسان ان يستعين بالفكر الحر والعقل الحر لمعرفة أين يقبل بالأسر، وأين لايقبل به، ما دمنا على كل حال سنكون أسرى، وإن كان الأسر سيكون اختيارياً، فإن من يريد تنفيذ قرار اتخذه، يكون قد تقيد بالقرار وبخلفيات قراره، وإن كان تقيده به اختيارياً، وهذا مقصودنا من الأسر، أي التقيد بقيد ما.

ولو فرضنا إمكانية أن ننال الحرية المطلقة فعلينا أن نقر بأن الإنسانية لايمكن وليس من مصلحتها، أن تقر بها لتكون في مقابل الألوهية بحيث يبحث المرء عن ألوهية ذاتية مختصة به. إن المناداة بالحرية المطلقة الخالية من أي قيد، سيدعو دائماً الى ان تكون قيمة الحرية نسبية، فالشخص الذي سيتمكن من ان يعمل ارادته في كل ما يشاء دون أي حسيب او رقيب سيجد نفسه صاحب حق بالتصرف لو أطلقنا شعار الحرية المطلقة، وستكون الديكتاتورية بنفسها أمراً مبرراً على ضوء ذلك الشعار، ولا يمكن رفض الديكتاتورية الا بعد الإيمان بسلسلة قيود يجب على صاحب السلطة أن يلتزم بها، مع غض النظر عن سعة دائرة السلطة وضيقها.

سقفان يظللان الحرية:

والحقيقة ان العقل الحر يعترف بضرورة أن يتقيد الإنسان بجملة من المقيدات أهمها:

١) سقف الهدف الفردي:

وهو الهدف الذي يجب ان يسعى الإنسان نحوه في هذه الحياة. وهذا الهدف هو ما يعتبره الانسان محققاً لسعادته وكماله الفردي. فاذا حدد لنفسه هدفاً، فمن البديهيات حينئذ ان يقيد رغباته وحريته بما يحقق هذا الهدف، ويخدم غايته المرجوة، لو كان من نتحدث عنه عاقلاً حكيماً، والا فليس من العقل في شيء ان يعمل الانسان على تدمير هدفه، إن كان يملك هدفاً، ولو من خلال ما يسمى بالحرية، وبالتالي ليس من العقل في شيء ان ينادي المرء بهكذا حرية.

ووجود هدف للإنسان في حياته أمر لابد منه، وإلا كانت حياته عبثية، ولا يرتبط القول بوجود هدف بالتزام المرء بدين ما، بل يكفي انه يحيا، حتى يحدد لنفسه هدفاً، يشكل الضابطة التي يرتكز عليها لتحديد الحرية التي يطلبها.

٢) سقف الهدف الاجتماعي

فان الانسان مدني بالطبع اجتماعي بحسب الفطرة، لايمكنه ان يحقق وسائل عيشه وما يعينه على الحياة لوحده. والناس أفراد، يستعين بعضهم ببعض على تنظيم أمورهم، وهذا في حد ذاته يفرض مجموعة قيود لتحقيق ذلك الهدف وتهيئة الأجواء له. وهذا الهدف الموحد للمجتمع الذي يفترض فيه أيضاً ان يحقق السعادة الاجتماعية او الكمال الاجتماعي، سوف يفرض مجموعة قيود على الغرائز والحاجات ومنها الحرية. اضافة الى ان نفس الحياة الاجتماعية، حتى وإن اختلفت اهداف الأفراد فيما بينهم، تستتبع جعل قوانين تنظم تلك الحياة، وهذا يقتضي بشكل ضروري تقيد الحرية وفق تلك القوانين، مع غض النظر عن رأينا فيها ايجاباً وسلباً.

ومن المتوقع الطبيعي أن يمارس الانسان حريته بما يتناسب مع الهدف

الاجتماعي العام، لان أي ضرر يصيب المجتمع فانه يصيب الفرد وهكذا العكس. نعم ربما تظهر وجهات نظر مختلفة في تحديد الهدف الاجتماعي العام وبالتالي ستظهر وجهات نظر مختلفة في تحديد القيود التي يتطلبها هذا الهدف.

انكار وغايات:

ولا نريد هنا ان نتحدث عما اذا كانت الاصالة للفرد ام للمجتمع، فمهما كان رأينا في ذلك فإنه وبلا شك هناك أهداف يختص شأنها بالفرد، وهناك أهداف مرتبطة بالمجتمع او بمجموعة الافراد لايمكن تحقيقها الا بالتعاون ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ ﴾[1]، مع غض النظر عن كون الهدف الاجتماعي وسيلة لتحقيق الاهداف الفردية، ام ان الهدف الفردي وسيلة لتحقيق الهدف الاجتماعي، أو كانت العلاقة تبادلية كل منهما يساعد على تحقيق الآخر.

والمذاهب الفلسفية المختلفة الغربية وغير الغربية، عملت كثيراً على تحديد ما هو هدف الفرد وما هو هدف المجتمع، رغم انهم متفقون على انه عبارة عن السعادة والكمال، فكلٌ يسعى الى سعادته وكماله ولا يخلو فرد منا في طبيعة حركته في المجتمع الا وهو يعتبر ان ما يختاره من طريق، فانما يختاره لان فيه سعادته، حتى وان كانت آنية رجحها على ما يحتمله من عواقب. وهكذا الأمر بالنسبة للمجتمع فإنه معني بتحديد هدفه، والفلاسفة والمفكرون اشتغلوا على هذا الأمر كثيراً. وما من مجتمع يخطو خطوات سياسية او اجتماعية او اقتصادية أو تشريعية، الا لأنه يرى ان سعادته فيها، والا لما فعل ذلك مع غض النظر عن صحة رؤيته وعدمها.

وعندما يكون الحديث عن الحرية في إطار الهدف، فإن ذلك سيعني

(١) سورة المائدة، الآية٢.

دون أدنى شك أن نفهم الحرية على أساس رفع القيود التي تشكل عائقاً أمام تحقيق الهدف، حتى وإن كان ذلك عبر تشريع قيود. وهذه ميزة أساسية من مميزات الحرية، فإنها رفع قيد بوضع قيد آخر.

العلاقة بين الهدفين الفردي والاجتماعي

ولا بد ان يكون الهدفان الفردي والاجتماعي متناسبين حتى لاتكون حركة الفرد مخالفة لحركة المجتمع، بل لايمكن ان نتصور في هذه الحال حركة اجتماعية عامة نحو هدف واحد، لو كان لكل فرد هدفه الخاص به، وقد دلت الآيات القرآنية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[١]، على ان التحرك نحو الاهداف الشخصية، بعيداً عن الهدف السامي المتناسب مع هدف سام آخر هو الهدف الاجتماعي يؤدي الى ما لاحظته الملائكة من سفك للدم وفساد في الأرض. وإن المواقع التي نرى فيها ظلماً عاماً في مجتمع من المجتمعات هي مواقع سار فيها الافراد وفق اهداف شخصية غير متناسبة مع الهدف الاجتماعي، فتمت التضحية بالمصلحة العامة على حساب المصلحة الشخصية، وفق منطق القوة الذي يدعو له البعض، أو منطق المنفعة الذي يدعو له بعض آخر.

الإسلام والقيود

والاسلام دين آمنا بأنه منزل من رب العالمين، قد تدخل في هذه الامور، وحدد ما هو الهدف الذي ينبغي ان يسعى نحوه الانسان، كما حدد ما هو الهدف الذي ينبغي ان يسعى نحوه المجتمع، وهو هدف منطلق من العقيدة التي يدركها العقل بكل بساطة، وبالتالي فان الهدف موافق عليه من

---

(١) سورة البقرة، الآيات ٣٠ وما بعدها.

قبل العقل ايضاً.

وقد سجل الدين أن الهدف، بكلا نوعيه، لايمكن ان يتحقق بالاجبار التكويني، اذ لامعنى للسعادة بدون شعور، ولا معنى للشعور بدون اختيار. وسلب الاختيار التكويني جماد، ولا سعادة للجماد، حتى أن الحيوان إنما يشعر بسعادته، لو صح هذا التعبير هنا، في مواطن اختياره لافيما عدا ذلك. وعلى هذا الأساس أعطي الإنسان القدرة على أن يفعل وأن يترك ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾[1]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾[2]. وقد اشرنا سابقاً الى أن بعض المذاهب الاسلامية قد أنكرت وجود مثل هذه الحرية التكوينية، وهو انكار يؤدي الى عبثية الخلق والحياة، وفقدان معاني الانسانية والقيم والكمالات.

أهمية التشريع:

لكن هذه الحرية التكوينية لابد أن يرافقها المربي والمشرف، ليتمكن الفرد من الإختيار الصحيح. علماً أنه لن يكفي وجود المشرف والمربي اذا اقتصر دوره على محض الدعوة للاستفادة من الحرية بشكل يتناسب مع الهدف، لأنه لو كفى لما انحرفت البشرية في مسيرتها. والتاريخ والحاضر مليء بالشواهد على عدم كفاية هذا، رغم وجود المربي الكفؤ، كما هو الحال في زمان الرسول ﷺ وزمان كل الأنبياء كالنبي عيسى عليه السلام وغيرهم، وكما هو الحال في مربين غير مرسلين كانوا من المخلصين للإنسانية ولمجتمعهم. كما لن تكفي القوة الذاتية للعقيدة والتشريع لمنع الإنسان من تضييع الهدف، فإن الإنسان ليس آلة يستجيب بشكل قهري لمعتقده أو للمربي الآمر الناهي، ما لم ترافق ذلك عملية تربوية يعتاد من خلالها الإنسان على الاستجابة لقناعاته، وتمييز الآني عن الأصيل من بين الأهداف التي يلحظها

---

(١) سورة البلد، الآية١٠.

(٢) سورة الإنسان، الآية٣.

الإنسان. ولذا كان لابد من المنع التشريعي، وهو منع لايوجب سلب الاختيار عن الإنسان، لكنه يوجب تحذيره وإعلامه بان لممارسة الاختيار عواقب حسنة وسيئة فسنّ قانون الثواب والعقاب. فلم يأت المنع التشريعي الا ليمنع من ممارسة الحرية في الاتجاه غير الصحيح. ولما كان الإنسان لوحده غير قادر على تحديد الهدف أو تحديد القيود المتناسبة مع الهدف، أرسلت الرسل، وهذا أحد أركان فلسفة الدين. وبعبارة أخرى هناك حاجة لتحديد الهدف، وحاجة لمعرفة ما يحقق الهدف، والحاجة الى مرب يكون بيننا يساعدنا على الوصول الى الهدف.

والقرآن يعتبر ان ذلك من شؤون الله تعالى الخالق المدبر للكون، وأن عدم إرشاد الناس الى ذلك وعدم تأمين هذه الحاجات، يعطي المجتمعات حق الإحتجاج عليه تعالى ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[1]، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[2]. ولذ نفى المسؤولية عن الإنسان قبل إرسال الرسل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]، الا بمقدار ما يدركه العقل من قيم ومفاهيم، والعقل رسول من رسل الله تعالى، وإن لم يكن رسولاً كامل الرسالة.

تشريع العقوبة:

ولما لم يكن يكفي الوعيد بالآخرة والوعد بها، لأن الإنسان من سوء حظه قد يغفل عن المؤجل ويغرق في المعجل، وقد تستغرقه اللحظة واللذة الآنية، وردود الفعل الفورية، فلا يعتني كثيراً بالمهم والجوهري، خاصة مع طول الأمل والركون إلى الدنيا ونسيان الموت، فتضعف الهمة على الالتزام بتلك القيود رغم أنها لنفع الإنسان، كان لابد من تشريع العقوبات الدنيوية،

---

(١) سورة النساء، الآية١٦٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية٤٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية١٥.

حتى لايتراخى في العصيان أي في ممارسة الحرية بطريقة تضر بالهدف، وبالتالي يحرم من سعادته. ولن يقتصر الضرر، لو وقع، جراء الممارسة الخاطئة للحرية، على الفرد وحده بل سيتأثر المجتمع بذلك ايضاً، لو اتسعت رقعة المخالفة، وامتدت الى أفراد كثيرين فإن الناس تتأثر ببعضها البعض، والهوى عامل مساعد على هذا التأثر، وانقياد الأفراد سيؤثر على حركة المجتمع، فتضيع سعادة المجتمع ايضاً في الحياة العامة وتفقد العدالة الاجتماعية، والمساواة، وكل القيم الاجتماعية، لأن الاسلام، وهكذا العقل والتجربة، يرى ربطاً بين تحقق هذه القيم، وبين الالتزام بالقيود التي شرعت في وجه الحرية لصالحها. فكان لابد من رفع هذه العوائق ولا يكون ذلك الا بتشريع العقوبات الدنيوية، وقد أشرنا فيما سبق الى ان الحرية قد تتطلب رفع العوائق أمامها، والتي لن يكون ذلك الا بالتقييد.

وهذا الذي قلناه لاينحصر بالدين، فان كل مجتمع، وان اعتمد على القوانين الوضعية، انما يشرع القوانين التي تحقق له هدفه، ويسن العقوبات لمن يخالفها، لأنه يرى في ذلك مساساً بالهدف، وبالتالي عائقاً يجب رفعه ولو بالعقوبات.

مراتب القيود:

نعم هناك بعض المعوقات التي قد لاتصل الى حد الإضرار بالهدف، وشأنها ان تجعل في دائرة التنبيهات، ولا تدخل في دائرة العقوبات، وقد تسمى في الشريعة بالمكروهات، بينما الذي يصل الى حد الإضرار بالهدف يسمى بالمحرمات. وهناك بعض الاعمال تقرب الانسان الى الهدف، لكن لو تركها لايضر به، فهذه تسمى بالمستحبات، وبعضها تقرب ولا يستغنى عنها وتسمى بالواجبات.

بواعث التقييد:

وهذا الذي قلناه يدل بوضوح على أننا عندما نقر بضرورة تقييد الحرية، فاننا لانتطلق من ضرورات السلطة، رغم أن السلطة تتطلب تقييداً ايضاً، لكن ليست السلطة عند المسلمين ولا غيرهم، الا وسيلة لتحقيق الهدف الاجتماعي بالعدل والحكمة والإدارة الواعية، مع غض النظر عن الممارسة الخارجية الفعلية لهذه السلطة ومدى انطباق ما هو واقع على ما ينبغي ان يكون، إذ لايمكن تحقيق ذلك الهدف بغير سلطة كما ان العلم والفكر والثقافة والمعرفة ليست أهدافاً في حد ذاتها بل هي أدوات تعين الانسان للوصول الى أهدافه السليمة. وإن اختلافنا في تحديد الهدف وإن كان يؤدي بالضرورة الى اختلافنا في تحديد المقيدات، لكننا سنتفق على ضرورة تقييد الحرية بما يتناسب مع الأهداف.

أزمة الحرية

وهذا الذي قلناه قد تنبه له بعض الباحثين الغربيين في الحرية مثل مالينويسكي، حينما قال: «إن الحرية يمكن ان تفهم بوصفها الشروط الضرورية والكافية لتشكيل هدف ما، وترجمة هذا الهدف الى عمل فاعل من خلال وسائل ثقافية منظمة والاستمتاع الكامل بنتائج هذه الفاعلية. على هذا فإن مفهوم الحرية يمكن ان يتحدد فقط ضمن علاقة مجتمع إنساني منظم مزود بدوافع ثقافية وأدوات وقيم تستلزم بالضرورة وجود قانون ونظام اقتصادي ومؤسسة سياسية او باختصار منظومة ثقافية». «وبتعبير آخر رمزياً: الحرية في حقيقتها هي قبول القيود التي تناسبك وتناسبها وهي ذلك اللجام الذي تشد به نحو غاية اخترتها وأعطيتها قيمة ولم تفرض عليك فرضاً»[(١)]. إنه يتحدث في هذه الجمل والعبارات عن الحرية النسبية التي تفرضها طبيعة

---

(١) فرانز روزنتال في كتابه مفهوم الحرية في الإسلام، نشر معهد الإنماء العربي، سنة ١٩٧٨، ص١٨.

الهدف وتحدد قيوداً تندرج في النظام الذي يقتنع به الإنسان.

ومن هنا فإن الذين يؤمنون بضرورة الحرية وبقدسيتها بنحو مطلق، سيعيشون أزمة مع مجتمع الدولة التي لايمكن ان تقوم بغير قوانين، وبالتالي من غير تقييدات. ولذا فإن كثيراً من تعريفات الحرية قد لاحظت مفهوم الدولة، ووجود الدولة في تعريف الحرية، وبعضها لاحظ القانون الأخلاقي. كما سيعيشون أزمة في مجتمع تتشابك فيه المصالح والمضار حتى لو لم تكن فيه دولة.

وهذه الأزمة ستظهر بمظاهر مختلفة قد تؤدي بالأفراد والمجتمعات الى ويلات ربما تكون العبودية افضل منها. وربما يحاول البعض تجاهل أزمتهم فيدعي الحرية المطلقة لنفسه ويعطيها الحق في التخلي عن كل القيود الأخلاقية، وفي اغتراف الملذات أو الشهوات لكنه سيكون في النهاية إنساناً منحطاً في نظر الإنسانية. وسيكون المجتمع المتشكل من هؤلاء الأفراد مشتتين مستعبدين غير قادرين على تحمل أية مسؤولية، وسيكونون أضعف من أن يواجهوا أي معتد أو الوصول بالمجتمع إلى مراتب الكمال بما يحتاجه ذلك من تضحيات في سبيل المجتمع. وهذا الفرد في الحقيقة فرد يعيش العبودية بأسوأ مظاهرها.

نعتقد أن الكثير ممن يسعون لاكتساب ما أمكن من الحريات ولو بنفي الدين من حياتهم، انما ينطلقون من عقدة تجاه ان يكون هناك بشري يمارس سلطة عليهم، وإن كانت تلك السلطة قد تمت بجعل من الله تعالى، وهذا أحد مظاهر الاستكبار الذي يتحدث عنه القرآن عندما يصف حالة المعاندين في تعاطيهم مع الرسالة حيث يقول: ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٌ يَهۡدُونَنَا فَكَفَرُواْ وَتَوَلَّواْۚ وَّٱسۡتَغۡنَى ٱللَّهُۚ﴾[1]، وقال ايضاً: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ

(١) سورة التغابن، الآية٦.

جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴿٩٤﴾﴾[1]، ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴿٢٤﴾﴾[2]. أما المؤمنون والذين انكشف لهم حقيقة هذا الكون وهذه الحياة فإنهم يسلمون لله تعالى بكل ما يشرع ولا يتأبون عن طاعة بشرى أمر الله تعالى بطاعته ولو كان في ذلك تقييد لحريتهم. لابد من التواضع لله تعالى حتى ندرك ذاتنا ونحرر أنفسنا ونتفهم ما يمكننا من الحقائق، وتصبح لحياتنا معنى مهما مر فيها من صعاب وعانينا من متاعب. وعلينا ان نستيقظ قبل فوات الأوان و«أهل الدنيا كركب يسار بهم وهم نيام»[3]. اننا نتحسر على هؤلاء هواة الرفض وايامهم معدودة واعمارهم قليلة والموت آت لاينتظر اذنا من احد منهم، والآخرة قد شرعت ابوابها، نسأله تعالى الرحمة والهداية وحسن العاقبة.



(١) سورة الأسراء، الآية٩٤.

(٢) سورة القمر، الآية٢٤.

(٣) نهج البلاغة، ج٤، ص١٥، شرح الشيخ محمد عبده، الحكمة ٦٤.

هل الحرية حق أصيل

معنى الأصالة في العنوان:

عندما نتحدث عن الحريات، نجد وقوع البعض في مصادرة خفية، تتعلق بادعاء ان الحرية حق أصيل، ونعني بذلك انها حق ذاتي لم يؤخذ من أحد ولذا لايحق لأحد سلبها عن أحد، علماً إن هذا الادعاء يحتاج الى بيان الطريق المثبت لكون امر ما حقاً أصيلاً، اذا كان المراد من اصالة الحق، انها ذاتية للإنسان لاتعطى من أحد. وبعد أن يتضح الطريق المثبت لذلك، نتساءل عما اذا كانت الحرية مما ينطبق عليها ذلك. فهنا جهتان متلازمتان، قد أغفلهما بعض الباحثين، بل الكثير منهم.

ومن الطبيعي ان البحث عن تلك الجهة سيختلف باختلاف المباني العقائدية التي كونها الباحث نفسه حول الكون والحياة والدين. وهذا دليل آخر على ضرورة تأسيس جملة من الأصول لبحث الحرية، من جملتها الأصول العقائدية، إذ لايمكن لشخصين يختلفان عقائدياً ان ينطلقا في مسألة الحقوق، دون أن ينظرا الى مدى تأثير هذا الاختلاف العقائدي في هذه المسألة.

الاصالة بين النفي والاثبات:

وإنكار كون الحق أصيلاً يتصور من وجوه مختلفة، فقد ينكر باحث كون الحرية حقاً اصيلاً انطلاقاً من ان اثبات الحقوق يأتي من خلال ما وهبه

الله تعالى لعباده وما سمح لهم به وأعطاهم إياه، وبعضهم ينكرها من خلال اعتبار ان الحقوق تكتسب من المجتمع، من خلال عقد اجتماعي يتفقون عليه فيما بينهم، يشرعون لأنفسهم حقوقاً، ومنهم من ينطلق في انكار الأصالة الى ان الحق يجب ان يعترف به القانون الأخلاقي أو غير ذلك من الوجوه والاعتبارات التي قد يلحظها الباحثون.

ومن يدعي ان الحرية حق أصيل غير مكتسب وغير ممنوح من أحد، ليس له سبيل لذلك الا انكار وجود أي سلطة عليه دينية كانت تلك السلطة أم غير دينية، حتى انه ينكر سلطة القيم والأخلاقيات. والخلل في هذه النقطة ينشأ من أن مدعي اصالة الحرية، بالمعنى الذي ذكرناه، لم يذكروا دليلاً على مدعاهم، وإنما ينطلقون منها كمسلمة ينشئون عليها أحكامهم، ورفضهم لسلب هذه الحرية عنهم، ومنعهم من ممارستها، من أي جهة كان السلب وصدر المنع.

إن بحث مسألة الحقوق عموماً، ومن أين تنشأ، بحث مهم جداً، يمتد أثره على كل الحقوق التي يتنازع الناس والباحثون فيما بينهم حول ثبوتها وعدم ثبوتها.

مسألة الحقوق عموماً:

فمن يرى ان الحقوق تثبت بمقدار ما يعطيه الله تعالى لعباده، فمن الطبيعي ان يبحث عن المقدار الذي تم بذله للعباد. وهكذا من يرى ان الحقوق تنشأ من خلال عقود اجتماعية عليه ان يراجع تلك العقود ليرى المقدار الذي تم التوافق على منحه وأخذه.

لانريد ان ننسى، ونحن نبحث في هذه النقطة، ان محل البحث ليس في الحرية التكوينية، وقدرة الإنسان على أن يفعل او لايفعل، فهذا مما ثبت من غير حاجة لانكاره، لأن الله تعالى خلق الإنسان قادراً على اتخاذ القرار

المناسب لرأيه وقناعاته كما خلقه قادراً على تنفيذ ما يريد، بشكل عام، إن لم يحل دون تنفيذ ارادته وقرارته حائل تكويني أو خارج عن قدرته. ومحل البحث هنا هو في الحرية التي تعني ان الإنسان له أن يفعل ما يشاء وليس لأحد ان يحاسبه أو يحاكمه على ما يفعل، فهذه هي الحرية التي نتساءل عما اذا كانت حقاً ذاتياً للإنسان يمتلكه من حين ولادته أو من حيث تكوّن القدرة له، وهي التي قسمناها فيما سبق الى الحرية مطلقة وحرية نسبية ونحو ذلك من التقسيمات.

الأصالة بين الشعار والواقع:

ورغم ان الذي يظهر من جملة من الباحثين ان الحرية حق أصيل، لكن اعتراف الكثير منهم بضرورة تقييدها بجملة من المقيدات، مع غض النظر عن طبيعتها، لهو اعتراف ضمني بأن الحرية مأخوذة ومعطاة وإلا فإن الحرية الذاتية لايملك احد ان يقيدها، فإن التقييد انما يصح من واهب الحرية ومعطيها ومن لايملك حق اعطائها لن يملك حق تقييدها. وهذا يعني ان القول بأن الحرية ذاتية للإنسان، غير مأخوذة من أي موجود، وإن كان واجب الوجود، هو قول بالحرية المطلقة، التي أشرنا سابقاً الى انها مستحيلة التحقق.

وكمثال على ذلك، نقول، من يرى ضرورة تقيد الحرية بعدم الاضرار بالآخرين، لايمكن فهم رأيه هذا الا اذا كان يرى ان للآخرين دوراً في تشريع الحرية له والسماح بها. وهكذا من يرى مثلاً ضرورة تقيد الحرية بالمبادىء والقيم الأخلاقية، فإنه يعترف ضمناً بأن هذه المبادىء التي قد تكون توافقاً اجتماعياً عاماً، وقد تكون ناشئة من دين، دخيلة في ثبوت الحرية للإنسان، فيكون لذلك التوافق او الدين دخل في اعطائها، لما أسلفنا من ان من لايملك حق الاعطاء لايملك حق التقييد، وهو ما اصطلح عليه في اللغة الفقهية الأصولية : من يملك الجعل والوضع يملك الرفع.

ان من يريد ان يسند تقييده الى مقيد ما يجيب ان يبين منشأ سلطة صاحب التقييد على ذلك ومن اعطاه هذا الحق، ومن غير الواضح أن يستدل بعض المثقفين المدعين للتحرر والفكر الحر، على أن الحرية حق انطلاقاً من تشريع الحرية في شرعة حقوق الإنسان، علماً أن هؤلاء المشرعين هم من البشر أيضاً، قد لايتميزون بوعيهم عن المستدل نفسه، وهم ايضاً مطالبون مثل غيرهم بتعليل ما شرعوا، واثبات أنهم أهل لهذه التشريع، ولن يكون كافياً ان يكون ذلك محل توافق الحكومات، التي في أغلبها متسلطة على شعوبها، لثبوت أهليتهم تلك. والأغرب من ذلك، ان يعتبر هؤلاء تلك النصوص مقدسات ثم يعترضون على المسلمين بتمسكهم بقرآنهم ونصوصهم الدينية للتعرف على الحقوق التي أثبتها الدين للإنسان.

الحق ليس أصيلاً:

والذي نعتقده نحن المسلين ان الله تعالى وإن خلق الإنسان ذا ارادة واختيار وقدرة على الفعل، لكنه لم يسمح له، بالمعنى التشريعي، ان يكون حراً مطلقاً بحيث لامسؤولية جراء تلك الحرية. فالدين شرع للحياة أحكاماً وقوانين تلزم الإنسان بسلوكها والتحرك في دائرتها، والدين يملك هذا الحق لأنه حق الله تعالى الذي خلق الإنسان وهو مالك له قبل ان يملك الإنسان شيئاً من نفسه، ولا مجال بناء على العقيدة الإسلامية، والتي ليس هنا محل النقاش فيها، ان يذهب المؤمن بتلك العقيدة الا إلى ان الحرية التشريعية معطاة من قبل رب العالمين، وبالتالي تتقيد بمقدار ما أعطى، وقد شرع الله تعالى للناس واجبات ومحرمات عليهم التقييد بها، كما شرع لهم مباحات هم أحرار في اختيار ما يشاؤون منها ولا مسؤولية او تبعات تترتب على هذا الاختيار، بينما لو خالفوا الواجبات والمحرمات، وهم قادرون على مخالفتها بمقتضى الحرية التكوينية الممنوحة لهم والمخلوقة فيهم، فهم سيتحملون، وفق ما نصت عليه الشريعة مسؤولية ما يختارون سواء من حيث الثواب أو من حيث

العقاب، وسواء من حيث العقاب الدنيوي أم من حيث العقاب الأخروي.

وليس لنا، ونحن نتحدث عن الحرية في ظل الحكم الإسلامي، الا ان نتحدث عنها وفق المعايير الاسلامية، وهي كما أشرنا مراراً، حرية متقيدة بجملة قيود، يكون القبول بها وبقيودها، تابعاً لقبولنا بالمبنى العقائدي لها، فمن يريد مناقشتنا بها فعليه البدء بالمبنى العقائدي وإلا يكون ممن يضيع وقته عبثاً.

معنى آخر لاصالة الحرية:

وربما تطرح أصالة الحرية بمعنى آخر، غير معنى كونها حقاً أصيلاً للانسان لايحتاج الى اذن من أحد، وهو ان الله قد اباح للإنسان وقد جعله حراً أمام أي التزام عملي ما لم يرد اليه دليل شرعي يوجب عليه ذلك الإلتزام، وهذه الأصالة يعبر عنها في مصطلحاتنا الأصولية والفقهية بأصالة الاباحة في الاشياء وقد أشرنا سابقاً الى هذا المعنى وهو مبدأ يقر به الكثير من الأصوليين، اعتماداً على دليل العقل من جهة وعلى جملة من النصوص من جهة أخرى.

أما من العقل فهو ما عرف بين العلماء بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما النصوص فآيات وروايات. أما الآيات فمثل قوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1].

وقوله تعالى ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾[2]. وغير ذلك من الآيات.

وأما الروايات فمثل حديث الرفع الذي اشتهر عن رسول الله ﷺ أنه

---

(١) سورة الإسراء، الآية١٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية٤٢.

قال : «رفع ما لايعلمون»[1].

وقولهم عليهم السلام : «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه»[2].

وقولهم عليهم السلام : «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[3]، وغير ذلك من النصوص.

وأصالة الحرية بهذا المعنى لادخل لها بكونها حقاً ذاتياً للعباد.



(١) وسائل الشيعة، ج١١، الباب٥٦ من أبواب جهاد النفس ح١. وأصل الحديث هكذا :«رفع عن امتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لايعلمون وما لايطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة».

(٢) وسائل الشيعة، ج١٢، الباب٤ م نابوبا ما يكتسب به ح٤.

(٣) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب١٢ من ابواب صفات القاضي، ح٦٠.



الفصل الثاني

الحرية الفكرية
وحرية المعتقد



حرية التعبير

تقدم ان الحريات في الإسلام تتخذ مجالاً واسعاً أو ضيقاً، وفق التشريع الديني، وهذا يفترض البحث عن ذلك التشريع لمعرفة حدود الحرية، مع التمييز الكامل والدقيق بينه وبين ممارسات المسلمين أو بعض علماء المسلمين.

وهذا المعنى يعم كل أنحاء الحرية اقتصادية كانت أم فكرية ام سلوكية، تعبيرية كانت او عملية سياسية او اجتماعية، كما تعم الحرية الاعتقادية أو غير ذلك من انحاء الحرية او مجالاتها، وإن كانت القيود قد تختلف باختلاف مجال الحرية، فربما كانت الحرية واسعة في المجال الاقتصادي او الفكري غير واسعة في مجال آخر.

وحيث ان اهتمامنا في هذا الكتاب يتعلق بأنواع محددة من الحريات سنقصر الكلام حولها، وهذه الانواع هي: حرية الفكر والمعتقد، الحرية السياسية، حرية الأقليات، وهذا الفصل منعقد للحرية الفكرية وحرية المعتقد، وسنتحدث عن الحرية في التعبير كمقدمة في هذا الفصل.

وليس من شك في أن التعبير فعل يقوم به الإنسان، قد يكون باللسان تارة، أو بالكتابة تارة أخرى أو بحركة معينة تارة ثالثة، وبأي وسيلة يعبر بها الإنسان عن فكرة او رأي او معنى او أي شيء مضمر يحتاج الى اظهار، فلا يقتصر التعبير على اللفظ وحركة اللسان او الكتابة وإن كان المرتكز في

الإذهان، عند الحديث عن حرية التعبير، هو ذلك.

قيود حرية التعبير

وإذا كان التعبير فعلاً من الأفعال الإنسانية، وأحد الأنشطة الانسانية، فهو بالتأكيد سيكون خاضعاً لكل القيود التي تخضع لها الأفعال. ويمكن هاهنا ذكر ثلاثة أنواع تقرها الإنسانية، وليست مجرد قيود تحكمية تسلطية تعسفية، كما يحاول البعض التشويش على الدين، باستعمال تلك الألفاظ، وهي:

١) القيود الأخلاقية، أي القيود التي تفرضها القوانين الأخلاقية التي شرعها الدين الإسلامي، وسارت عليها الإنسانية عموماً، مثل أنه لايحق لأحد أن يهين أحداً، ومثل انه لايحق لأحد افشاء أسرار الغير، أو الترويج للسلوكيات المنحرفة، مع غض النظر عما هي هذه السلوكيات، ونحو ذلك من القيود الأخلاقية. وهذا النوع من القيود لايقتصر على الناس فيما بينهم بل إن كان للناس على بعضهم مثل هذه الحقوق فبالأولى ان يكون للدين والمقدسات الإسلامية مثل هذه الحقوق، إن لم نقل أن حقها أهم، فلا يحق التوهين بالدين والمقدسات الاسلامية والتي هي الله تعالى والقرآن الكريم والكتب السماوية والأنبياء والرسل والأوصياء المعينين من قبل الله تعالى وهم الأئمة عليهم السلام، وقد اهتم بعض المفكرين بالقيود الأخلاقية حتى جعلها الضابطة الوحيدة التي يمكن ان يعترف بضبطها للحرية.

٢) القيود العقائدية فإنه لايجوز لمسلم ان يظهر عقيدة مخالفة لأسس العقيدة الاسلامية كما سنبينه بكل وضوح في بحث الردة.

٣) قيود سياسية واجتماعية مثل المنع من الدعوة الى التخاذل في

مواجهة الأعداء، ومثل الدعوة الى التطبيع مع عدو لايجوز الاعتراف به، ومثل الدعوة الى ارتكاب الجريمة ونحو ذلك. وربما يدرج البعض هذا النوع في ضمن القيود الأخلاقية.

الإسلام والمقدس

بعض هذه القيود يدفعنا للحديث عن المقدسات، وهو ما كثر الكلام عنه في هذه الأيام، وقد بالغ البعض، فطرح ضرورة إلغاء كل ما هو مقدس في الحياة الإنسانية. ونحن نقول: نعم لدينا، نحن المسلمين، مقدسات فالله مقدس أول منزه عن كل نقص، محمود على كل خير، لايقبل الإسلام أي إنكار لوجوده، ولا أي إهانة لساحته. والرسولﷺ بل كل الرسلعليهم السلام والأوصياء المعصومينعليهم السلام من المقدسات، وليسوا مجرد اشخاص عاديين اكتسبوا قيمتهم من محض دورهم بتبليغ الرسالة والدعوة الى الدين والتوحيد، بل إنما كان لهم هذا الدور لما اكتسبوه من فضائل وكمالات سامية وشموخ في الوعي والادراك والروح والانفتاح على الكون بكل ابعاده، وما نالوه من فيض جلّلهم بجلال الله تعالى كانوا بسبب ذلك الواسطة بينه تعالى وبين الخلق، إما عبر وحي الهي أو عبر اتصال مباشر، فهم المعصومون عن كل سهو وخطأ وذنب، والعصمة تقتضي التنزيه وتقديسهم عن ان يصور شأنهم كأنهم بشر كسائر البشر يعانون من مشاكل واضطرابات، ويقعون في خطايا وانتكاسات، وقدسيتهم هذه لايجوز تجاوزها سواء في القول أو فيما يظهره المرء من أفكار ومعتقدات. والقرآن كلام الله تعالى المنزل على العباد، وليس كتاباً بشرياً، ولذا فهو مقدس لايمكن الطعن فيه، والكلام عنه بما لايليق، فإنه كتاب لا يأتيه الباطل لامن بين يديه ولا من خلفه.

إن الإسلام متلازم مع الوجود مع بعض التقديسات، لايمكن زوالها إلا بزوال الاسلام. وعبثا يحاول بعض المثقفين إلغاء صفة القدسية من قاموس الاسلام والمسلمين، والأجدر بهم البحث عن المقدسات الواقعية وتمييزها

عن المقدسات الموهومة. والحقيقة إن السعي لالغاء التقديس في الإسلام، مع غض النظر عن التفاصيل والتميز بين التقديس المحق والتقديس الوهمي، يستبطن السعي لمحاربة الاسلام.

انا لم نجد قوماً او شخصاً يحيا بدون مقدسات. والآخرون يعيبون علينا أنا نقدس أشياء، وهم يقدسون أشياء أخرى. فالهوى مقدس عندهم، وبه يحاربون تقديس ما نقدس. والحرية مقدسة عندهم وبها يحاربون مقدساتنا. وليس من شروط التقديس أن تطلق على كل ذلك لفظ المقدس، بل يكفي في صيرورته مقدساً تعبدك تجاهه واحترامك المطلق له، بحيث لاترضى بأي طعن فيه، وتراه فوق الاعتراض وفوق النقد. وعلى هذا الأساس كم هي كثيرة المقدسات في حياة الناس عموماً والمثقفين خصوصاً، كما هو الحال ايضاً عندما يأتي شخص ويرفض الشخصانية حتى بالنسبة للأنبياء ثم تجده في نفسه غارقاً في شخصانية الخاصة به ويريد ان يغرق الآخرين فيها.

معنى التقديس:

ان التقديس يعني التنزيه عن النقص وتختلف مراتب التقديس باختلاف مراتب النقص، فالتقديس المقصود بالنسبة للأنبياء أقل مرتبة من التقديس المقصود بالنسبة لله تعالى، وعندما يكون التقديس في مورد ما من الموارد زائداً عن حده، فإنه يأخذ مفعولاً معاكساً ويصبح لاتقديس، فمن ينزّه الانبياء الى درجة انكار انهم مخلوقون واعتبار انهم آلهة أو تجسد بهم الإله، هو في الحقيقة قد طعن في قدسية الإله نفسه، وأعطى المخلوقين مقاماً أرفع مما اعطاهم الله تعالى لهم، وهذا يعني انك تسلبهم ما هو لهم ولست تنزهم عما هو ليس لهم. فرق بين التقديس الذي يعني التنزيه عمّا لايليق نسبته الى المقدس، وبين التقديس الذي يعني السلب الذي يشمل ما هم عليه، فليس منافياً لتقديس الأنبياء ان نقول إنهم بشر لكن ينافي التقديس ان نقول إنهم

يخطئون، وأنهم كسائر البشر انما يطرحون وجهات نظر قابلة للبحث والأخذ والرد.

ضوابط التقديس:

ولكننا في الوقت الذي نعترف بأن لدينا مقدسات ونعمل على اظهار قدسيتها، فإننا ايضاً لاندعو للتقديس كيفما كان ما لم يلحظ الجهات المطلوب تقديسها، والصفات المطلوب التقديس منها. والحقيقة ان الخلاف بين بني البشر ليس في مبدأ التقديس، اذ لايخلو بشري من تقديس ما في حياته وفكره، وانما الخلاف في تحديد «من نقدس» وعن أي شيء نقدس. وهذا يعني انه لابد من تأسيس مبدأ ينص على انه لاضير من التقديس، وليس القول بالتقديس كمبدأ، مناف للحرية الفكرية أو الطبيعة الانسانية، أو مدركات العقل ليطعن على الشخص الذي يلتزم بنحو من التقديس ويعترض عليه، ويسفه فكره لمجرد ذلك. علماً انه لم يتمكن ولن يكون بمقدور أحد أن يثبت ان التقديس أمر مشين. ثم بعد التنصيص على المبدأ يأتي البحث العلمي والعقلي الدقيق لتحديد ما اذا كان هناك في الحقيقة والواقع وجودات وأمور مقدسة ام ليس الأمر كذلك. ثم تحديد مرتبة قدسيتها. وللأسف نرى البعض ينطلق من رفض التقديس لأنه يرفض مبدأ التقديس، من غير بيان ولاتبيان، غافلاً عن انه مقر به في باطن حاله حتى الآذان.



الحرية الفكرية

الحرية الفكرية والقيود

لقد تحدثنا، في الفصل الأول، عن الضرورات التي تدعو لتقييد أي حرية، وأشرنا الى ان الأهداف الفردية والاجتماعية من العناصر المهمة الدخيلة في حصول ذلك التقييد، وهذا لم يكن مختصاً بالحريات على مستوى السلوك بل هو جار على مستوى الحرية في العقيدة والفكر. لأن العاقل يخضع فكره وممارسته لحريته في التفكير، بما يخدم هدفه الشخصي وهدفه الاجتماعي اللذين يفترض أنهما متلائمان مع بعضهما البعض، بعد أن يكون قد اقتنع بهما. فإذا كانت الحرية الفكرية تؤدي الى ما يضر بالهدف، فمن الطبيعي للمشرع الحكيم ان يمنع من هذه الحرية، كما يجب ان يسمح بها لو كانت مفيدة للهدف أو غير مضرة به.

لكن ليس معنى هذا ان نفرض على الفكر هدفاً، ونمنعه من التفكير فيه، وندعوه لاعتباره مسلماً من المسلمات ينطلق العقل في عملية التفكير منها وتأسيساً عليها، بل معنى ما ذكرنا هو ان العقل لديه الحرية في التفكير حتى على مستوى تحديد الهدف، ثم بعد ان يوافق على الهدف، سيوافق على القيود التي يوجبها الهدف.

ولكن معرفة الهدف وتحديده تارة يكون بنحو اجمالي وأخرى بنحو تفصيلي، فليس شرط الاقرار بالهدف ان يُعلم به تفصيلاً، بل يكفي احياناً

العلم الاجمالي به، كما لو علم بالبرهان ان الله حق وان القرآن معجز وان وراءه نبوة والهاً وان هناك تشريعاً الهيا، فإنه سيكفيه حينئذ ان يعلم ان التشريع الآتي من قبل الله تعالى، المقيّد لحركة الإنسان وتفكيره، يستبطن مصلحة وانسجاماً مع الهدف، بعد أن أدرك ان المشرع حكيم وان الأحكام الشرعية والتشريعات الدينية تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، وليس كما يقول بعض المسلمين، انها أحكام ليس لها ضابطة مصالح ومفاسد تحكمها، او حِكَم ترجع اليها. وهذا النحو من الانسجام بين التشريع والهدف ندركه على سبيل الاجمال، ولن يضرنا حينئذ ان لاندركه على سبيل التفصيل.

نعم هنا سؤال مهم هو هل يمكن للحرية الفكرية ان تكون مقيدة بحيث يكون اطلاقها مضراً بالهدف الذي آمنا به، ام ان الحرية الفكرية لن تضر بأي حال من الأحوال، حتى ولو بقيت على اطلاقها، هذه نقطة مهمة، سنبينها فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

الحاجة إلى مرجعية فكرية

وعندما تحدثنا عن المعرفة الأجمالية والتفصيلية، فنحن في الواقع نريد ان نطرح تساؤلاً مهماً، حول قدرة العقل على المعرفة، وهل بامكانه دائماً معرفة الهدف، ام أنه يحتاج الى من يعينه ويرشده في عملية التفكير، دون ان يكون هذا من قبيل الأمر السلطوي الموجه اليه في عملية التفكير. هذا المرشد هو ما يمكن تسميته بالمرجعية الفكرية للعقل. فهل هناك حاجة لوجود مثل هذه المرجعية؟

لقد قام الدين الإسلامي بدور الإرشاد في بعض المراحل الفكرية، من دون ان ينتظر من الإنسان ان يقر بضرورة الحاجة الى وجود المرشد وعدمه، لأن العاقل، سواء آمن بضرورة وجود المرشد ام لم يؤمن بذلك، فإن الطبيعي ان يفكر في كل ما يعرض عليه، ولو كان عنوان ما يعرض عليه، الإرشاد والنصح.

والقرآن، رغم الاحترام الذي أبداه للعقل والعلم والعلماء وذوي الألباب، أظهر في الكثير من الآيات، قضايا وبراهين ارشادية تعين العقل في طريقه، مثل الآيات التي تعين على اثبات وجود الله تعالى، وانه واحد وحكيم وانه قادر وحي لايموت وأنه رب المدبر للكون وكل ما فيه والمالك لكل موجود، الى غير ذلك من الصفات الثبوتية ومن حقائق الدين. ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[2] ولا تندرج هذه الآيات في دائرة التشريع الديني، الذي يتوقف الأخذ به على الإقرار بحق التشريع المتوقف على الاقرار بالنبوة والرسالة، بل تندرج في دائرة الخطاب الموجه للعقل، عبر صور من القضايا برهانية، والتي بمجرد ان يلتفت اليها العقل فإنه سيأخذ بها، عن قناعة لاعن تعبد. وليس في ذلك منقصة للعقل، بل ان احترام العقل هو الذي يدعو الى توجيهه وارشاده ما دام العقل سيكون له الرأي في أن يقبل بالدليل او لايقبله، علماً ان كل ما يعرضه القرآن الكريم من براهين وقضايا استدلالية، متطابقة تماماً مع العقل، دون ان يعني ذلك اننا نصادر حق الآخرين في أن يفكروا في تلك القضايا، بل معناه أننا وجدنا هذه المطابقة وعلى الآخرين ان يبحثوا بأنفسهم ليجدوا صدق ما قلنا.

ومع ذلك فإن المهم أيضاً ان يبحث العقل، ونقصد به تلك القدرة التي تسمى بالعاقلة، بمعزل عن انتمائه وعن خصوصيات بني الإنسان، عن مدى الحاجة إلى مرجعية فكرية تعيننا على الوصول إلى الأهداف.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية٢٢.

(٢) سورة الغاشية، الآية١٧.

الحقيقة الكاملة والقراءات المختلفة:

وقد انتشرت بين المثقفين في هذه الأيام فكرة ربما تكون صحيحة الى حد ما، وهي أنه ليس هناك مرجع واحد لتفسير الدين، وأن له قراءات مختلفة، ولذا لايجوز لأحد أن يدعي امتلاكه للحقيقة. ونحن وإن كنا نوافق على بعض هذا الكلام لكن لنا ملاحظات عليه مهمة، وتساؤلات على أصحاب تلك المقولة ان يجيبوا عنها:

فهل الدين يعبر عن حقيقة واقعية واحدة أم انه عبارة عن الفاظ ونصوص خالية من أي معنى ودلالة على واقعية معينة، وبالتالي يحق لاي كان ان يملىء تلك الألفاظ بالمعانى المناسبة به. من الواضح أن الدين لايعبر الا عن حقيقة واقعية واحدة، يريد الدين ابرازها، وعلى الجميع ان يبحث عنها. ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[2].

ثم ما معنى انه لايوجد أحد يمتلك الحقيقة، أو يمكنه ان يقدم تفسيراً واحداً للدين يصح دون ما عداه من التفسيرات؟ فإن كان المقصود أنه ليس هناك من الخلق من يملك ذلك، فهذا نقض للدين نفسه ونفي لوجوده، لأنه قائم على مبدأ النبوة الذي يعني ان النبي الموحى اليه من رب العالمين، يملك كل الحقيقة، ويمكنه ان يفسر الدين تفسيراً لايصح أي تفسير يخالفه. وسواء أعجبتنا هذه الفكرة ام لم تعجبنا فهذا بند أساسي من بنود الدين، وغير ذلك نفي له، وبالتالي فلا معنى لأن ينكر أحد وجود من يملك الحقيقة كل الحقيقة ومع ذلك يتحدث عن الدين.

بل إن المذهب الإسلامي الإمامي، يذهب الى أبعد من ذلك، ويرى

---

(١) سورة آل عمران، الآية١٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية٨٥.

ضرورة أن يكون في كل زمان عبد من عباد الله تعالى، يعرف كل الحقيقة، وهو الإمام المعصوم، ليكمل دور النبوة بالارشاد والتوجيه والهداية.

وهذا يعني ان النبي ﷺ والإمام عليه السلام ليسا مجرد رجلين لهما وجهات نظر في الدين واجتهادات خاصة بهما حتى يمكن لنا ان نناقشهما أو نخالفهما، كما ربما يوحي بذلك كلام ينقله الغزالي في مستصفى الأصول[١]، بل هما المخبران بكل واقعية وصدق عن الدين بكل كلياته وتفاصيله، بأصوله وفروعه. وقد احتج بذلك أصحاب الأئمة عليهم السلام تاريخياً وأثبتوا ضرورة وجود المرجعية الفكرية الصالحة للبت في كل النزاعات والخلافات. وسنذكر، عن قريب جملة من النصوص، لندلل على ذلك.

ونحن نعتقد أن البشرية ستصل الى مرحلة تدرك معها، جراء كثرة الاختلافات التي تقع فيها وما تؤدّي إليه من خسائر على مستوى البشرية ككل، انه لابد من طريقة ما نتصل بها برب العالمين، نتقبل من خلالها تشريعاته ونتعرف على الحق الذي يريد الناس ان يعرفوه. لكن ما دام المفكرون يسيرون في فكرهم بمعزل عن الله تعالى، فقد يطول بهم الأمر بعض الشيء حتى يصلوا الى تلك المرحلة.

مصطلح القراءات:

ثم ما المقصود من القراءات، فإن كان المقصود أن كل قراءة لها صدقية وحقانية بمعزل عن القراءة الأخرى بحيث تتعدد حقائق الدين بتعدد القراءات، لننفي عن الدين كونه حقيقة واحدة، فهذا باطل في حكم الدين نفسه. وإن

---

(١) قال في المستصفى ج٢، في الركن الثالث، من اركان الجهاد، مسألة: اختلفوا في النبي ﷺ هل يجوز له الحكم بالاجهاد فيما لاينص فيه والنظر في الجواز والوقوع والمختار جواز تعبده بذلك.. «فهو يجوّز وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ وان ذكر في آخر كلامه ان يستبعد الوقوع رغم امكانه وان كل ما يصدر عن النبي ﷺ هو من الوحي، وذكر أقوالاً أخرى تجوز مخالفة النبي ﷺ فيما يجتهد فيه. فراجع كلامه هناك.

كان المقصود أن هناك أفهاماً مختلفة للدين والكل يسعى للوصل الى الحقيقة التي يريدها الدين، فهذا مسلم، لكن فهم الدين له طريقته التي يجب ان نعرفها من الدين نفسه والعقل أي من النقل والعقل، ولسنا هنا بصدد بيان هذه الطرق.

لكن مما يدعوك للتشكيك في مصطلح «تعدد القراءات» انه يطلقه من لايأبه بالدين، ولم يؤمن به يوماً، ونخشى ان يكون بعض المؤمنين قد انقاد لهؤلاء في اطلاق الاصطلاح، وان كان لامشكلة في مجرد الاصطلاح، على ان نكون قد حددنا مقصودنا منه كلما أطلقناه، لما عرفت من أنه تارة يطلق ويراد منه نفي الحقيقة الواحدة للدين وتارة يطلق ويراد منه ما لاينافي وحدة الحقيقة.

من يملك الحقيقة الكاملة:

ثم إننا عندما نقول بوجود من يملك الحقيقة كاملة فإننا نقصد فقط الله تعالى ورسله وأوصياء الرسل الذين الهموا بعلم رباني حقائق الدين وحقائق الواقع، ولا نعني بذلك آراء الفقهاء، خاصة في المذهب الشيعي الإمامي الذين يعرفون بالمخطئة، تمييزاً لهم عن غالب آراء علماء السنة، الذي يعرفون بالمصوبة، حيث يذهب المصوبة الى أن كل مجتهد مصيب واقعاً، بينما يرى المخطئة، وفيهم بعض علماء السنة، ان المجتهد يخطىء ويصيب. فوفق مذهب الإمامية لا حجية مطلقة الا للقرآن الكريم والسنة النبوية وسنة المعصومين عليهم السلام الاثنى عشر والعقل القطعي، ولا حجية لمن عداهم سواء كان صحابياً ام تابعياً ام فقيهاً من الفقهاء. وإن كانت المجالات الفكرية التي يبتلى بها الإنسان بعضها يجب فيها على الانسان اما ان يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً، وهذا أمر له تفاصيل لسنا هنا بوارد الحديث عنها.

نصوص حول المرجعية الفكرية

وقد دلت على وجود تلك المرجعية بل وعلى ضرورتها، بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، نصوص قرآنية ونصوص روائية.

فمن القرآن:

قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[2].

وليس المراد بالتنازع خصوص المخاصمات التي يحتاج في حلها إلى القضاء، بل تعم الخلافات الفكرية أيضاً، والمعارف الدينية بمعناها العام الشامل لجميع المعارف الإنسانية. فالأساس في الإسلام أن تكون هناك مرجعية ترفع هذا الاختلاف، ولا يمكن أن نفترض بأي حال من الأحوال أن الاسلام يرضى بالاختلاف بالنحو الذي شهدته الساحة الاسلامية على مر القرون، لأنه اختلاف يستلزم ضياع الإسلام من يد الناس.

ومن الروايات:

ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام يصف نفسه بأنه القرآن الناطق[3]. وهذا هو

---

(١) سورة البقرة، الآية٢١٣.

(٢) سورة النساء، الآية٥٩.

(٣) ينابيع المودة لذوي القربي للقندوزي، ص٢١٤.

الذي نفهمه من جواب الإمام عليه السلام للخوارج عندما قالوا بأن لاحكم إلا لله. فأجابهم: «إنا لم نحكم الرجال وإنما حكمنا بالقرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لاينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال»[1] لا أنه عليه السلام أراد أن يقول ان كل شخص له مطلق الحرية ان يستنتج ما يشاء من القرآن الكريم ويرتب عليه الآثار كما حاول ان يوحي بذلك بعضهم. وكيف يكون هذا هو مراده وقد قال في موضع آخر في نصيحته الى مندوبه في المفاوضات مع الخوارج «لاتخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه تقول ويقولون ولكن حاججهم بالسنة فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»[2].

ومنها: «وما كل ذي قلب بلبيب، ولا كل ذي سمع بسميع، ولا كل ناظر ببصير. فيا عجبي، ومالي لاأعجب، من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لايقتصون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بالغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات، المعروف عندهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا. مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم في المبهمات على آرائهم، كأن كل امرىء منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعرى ثقات وأسباب محكمات»[3].

ومنها قوله: «ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به ويستضيء بنور علمه»[4].

ومنها ما ورد في محاورة هشام بن الحكم مع بعض أهل الشام، كما في رواية رواها الكافي جاء فيها، أنه ورد على الإمام الصادق عليه السلام رجل من أهل الشام فقال: إني صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك

---

(١) نهج البلاغة، ج٣، ص٥، شرح محمد عبده.

(٢) ج٣، ص١٣٦، من نهج البلاغة شرح محمد عبده.

(٣) ج١، ص١٥٦، من المصدر السابق.

(٤) ج٣، ص٧٠، من المصدر السابق.

الى أن قال الإمام عليه السلام للشامي: كلم هذا الغلام يعني هشام بن الحكم، فقال له هشام:

«يا هذا أربك أنظر لخلقه أم خلقه لأنفسهم. فقال الشامي: بل ربي أنظر لخلقه.

فقال هشام: ففعل بنظره لهم ماذا؟ قال: أقام لهم حجة ودليلاً كي لايتشتتوا أو يختلفوا، ويتآلفهم ويقيم أودهم ويخبرهم بفرض ربهم.

قال هشام: فمن هو؟ رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: الكتاب والسنة.

قال هشام: فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا؟ قال: نعم.

قال هشام: فلم اختلفت انا وأنت وصرت الينا من الشام في مخالفتنا اياك؟ فسكت الشامي.

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لك لاتتكلم؟ فقال: إن قلت لم نختلف كذبت، وإن قلت ان الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف أبطلت لأنهما يحتملان الوجوه، وإن قلت قد اختلفنا وكل واحد منا يدعي الحق، فلم ينفعنا اذن الكتاب والسنة»[1].

وربما يقال لنا كيف ينسجم قولكم حول المرجعية الفكرية مع ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لايعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله» وهذا يقتضي ان تكون معرفة الحق ذات طريق مستقل عن أي شخص.

والجواب لامنافاة بين ما قاله امير المؤمنين عليه السلام وما قلنا، بل بيهمنا

---

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني، ج١، كتاب الحجة، باب الاضطرار الى الحجة الحديث الرابع.

كمال الملائمة لأننا عندما نقول لابد من مرجعية فكرية لانقصد بذلك انه يحق لاي شخص ان يحدد لنفسه مرجعية فكرية كيفما شاء، بلا بد ان تكون هذه المرجعية قد دل عليها الحق نفسه، ونحن اولاً نملك معرفة اجمالية عن الحق وأن الله تعالى هو الحق والدال عليه، وانه انزل قرآنا معجزاً دل على ان المرسل به لاينطق الا بالحق، ثم نستهدي بالرسول لمعرفة من يمكن ان يكون لنا مرجعية فكرية من خلال تعيينهم لنا، نستعين بهم في الهداية وسلوك الطريق السليم والوصول الى المعارف الحقة، وبهذا نكون قد عرفنا المرجعيات بالحق وعرفنا رجال الحق بالحق.



الإمامية أكثر الناس تضرراً من فقد الحرية الفكرية:

إن الحرية عموماً والحرية الفكرية خصوصاً طموح يسعى إليه الجميع. وان من اكثر الناس تضرراً من عدم الحرية الفكرية في طول التاريخ هم الشيعة الامامية، ولذ لازال فكرهم مجهولاً حتى الآن بالنسبة لعموم المثقفين غير الشيعة. بل ولا يزالون إلى الآن يعيشون الحصار الفكري، حتى أن من يعرف شيئاً من أفكارهم، فإنه قد يعرفها من طريق الغير الذي يريد التشويش عليهم. وإذا كانت الناس تتحدث عن محنة ابن حنبل او ابن رشد او المعتزلة او غاليلو او غيرهم، فان محنة ائمة الشيعة عليهم السلام أكبر بكثير ولا يتحدث عنها احد، وهي محنة فكرية قبل ان تكون سياسية.

والغريب ان يتعاطى البعض مع مذهب الإمامية كما يتعاطى مع المذاهب السنية، علماً ان طريقة فهم مذهب أهل البيت عليهم السلام تختلف تماماً عن طريقة فهم المذاهب السنية، وهما منهجان مختلفان في كثير من الوجوه، ذلك ان المذاهب السنية قد اعتمدت صحاحاً لاتحيد عنها بينما المذهب الامامي لايقر بصحيح من هذا النوع، حتى ان الكتب الأربعة التي يعتمدون عليها عموماً في استنباط الاحكام الشرعية، والتي جمعها الحر العاملي في كتابه المهم وسائل الشيعة، لاينظرون اليها على أنها صحاح لاتقبل الطعن أو النقاش، اللهم الا شرذمة من الاخباريين الذين رد كلامهم العلماء الذين يقال لهم الأصوليون. والخلاف بين الاخباريين والأصوليين في هذا الأمر مشهور معروف.

منهج علمائنا حول كتب الأخبار:

إن علماءنا يناقشون تلك الكتب ولا يسمونها بالصحاح وينظرون الى كل رواية وردت فيها على حدة فيناقشون سندها، وينظرون الى متنها هل له معارض ام ليس له معارض، وهل إنها تنافي القرآن الكريم ام لاتنافيه، فإنها لو كانت تنافيه لم يأخذوا بها، ولو كان لها معارض عملوا بقواعد التعارض، ولو كان سندها ضعيفاً طرحوا الرواية الا اذا قامت القرينة على انها رواية معتبرة يمكن الاستناد اليها. ومع ذلك تجد من الناس من اذا وجد رواية أو روايات في الكافي مثلاً يحمّل الامامية تبعات تلك الرواية، من دون ان يسأل هل الإمامية عاملة بتلك الرواية آخذة بها، ظناً منه ان الإمامية يأخذون بكل ما في الكافي من روايات، اغتراراً منه بما يقرأه من بعض الأخباريين او من عبارات لها دلالات عامة غير تفصيلية كأن يقال إن الكتب الأربعة، ومنها الكافي، عليها المعتمد في استنباط الأحكام، دون ان يفهم هذا القارىء ان ذلك لايعني، الاخذ بكل ما في الكافي وهذه سيرتهم في كتبهم الفقهية قديماً وحديثاً، وهي معروضة للجميع وليست سراً من الأسرار، فيمكن لمن يشاء مراجعة تلك الكتب التي كتبها علماؤنا لشيعتهم ودرّسوها في بحوثهم الفقهية الحوزوية لينظر صدق ما قلنا.

وقد شارك في هذا الظلم الذي وقع على المذهب الإمامي جملة من الباحثين المدعين لسلوك المنهج العلمي الحديث في بحوثهم، علماً انهم لم يراعوا، وهم يبحثون عن المذهب الإمامي، في بحثهم هذا اياً من تلك القواعد التي أهمها التجرد والموضوعية والتحري في البحث والتنقيب في المصادر وقراءة كتب الإمامية وعدم الاتهام المسبق وغير ذلك.

الإمامية دعاة الحرية الفكرية

والحقيقة أنك لن تجد مذهباً أحرص على الحرية الفكرية، من المذهب الامامي، لأنه يعتبر ان الفرصة الوحيدة لوصول هذا المذهب الى المسلمين

جميعاً واقتناعهم به، هو فتح باب الحرية الفكرية بين المذاهب الاسلامية واتباعهم، وفتح باب الحوار العلمي الجاد بعيداً عن أي تعصب أو مسلمات قَبلية أو قبلية مكتسبة من عادة أو توهم.

وقد ملئت كتب علمائنا والروايات التي رواها أصحابنا بالدعوات الى احترام العقل واعطائه الفرصة للتفكير في أمر المذاهب والأفكار والآراء والمعتقدات. وهذه هي طريقة القرآن الكريم ايضاً بالدعوة الى الحوار في المعتقدات بين اتباع الأديان بين الإسلام من جهة والآخرين من جهة أخرى، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾[1]، كما بين الإسلام والمسلمين من جهة والملحدين من جهة أخرى.

ولقد شهدت بعض مراحل التاريخ الاسلامي انفتاحاً فكرياً وحرية فكرية، بان أثرها في ظهور المذهب الإمامي ظهوراً جلياً، حتى تأثر به بعض أئمة المذاهب الأربعة، وفي تلك المرحلة تجلى المذهب الإمامي، وبسبب انتمائه الى تلك المرحلة التي هي مرحلة الإمام جعفر الصادقعليه السلام سمي المذهب بالمذهب الجعفري، حتى يكاد يظن البعض ان المذهب الامامي لم يكن له وجود قبل ذلك الزمن.

نصوص امامية حول الحرية الفكرية:

وسأذكر بعض نصوص أهل البيتعليهم السلام الداعية لتلك الحرية الفكرية، واعطاء العقل فرصته في التفكير، ناقلاً لها عن كتاب الكافي[2]:

منها: ما روي عن الإمام الرضاعليه السلام : «صديق كل امرىء عقله وعدوه جهله».

ومنها: ما روي عن الإمام الصادقعليه السلام : «من كان عاقلاً كان له دين

(١) سورة آل عمران، الآية٦٤.

(٢) راجع الكافي، ج١، من الأصول كتاب العقل والجهل.

ومن كان له دين دخل الجنة».

ومنها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام ايضاً: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فإنما يجازي بعقله».

ومنها: ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام في حديث طويل له مع هشام يقول فيه، من جملة ما يقول:

يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾[1].

يا هشام: ثم وعظ أهل العقل ورغبهم في الآخرة فقال: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾﴾[2].

يا هشام ان العقل مع العلم فقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[3].

يا هشام ثم ذم الذين لايعقلون فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾[4].

يا هشام ان لكل شيء دليلاً ودليل العقل التفكير ودليل التفكير الصمت...

يا هشام: من سلط ثلاث فكأنما اعان على هدم عقله: من اظلم نور

---

(١) سورة الزمر، الآية١٧ ـ ١٨.

(٢) سورة الانعام، الآية٣٢.

(٣) سورة العنكبوت، الآية٤٣.

(٤) سورة البقرة، الآية١٧٠.

تفكره بطول امله، ومحا طرائف حكمته بفضول كلامه، وأطفأ نور عبرته بشهوات نفسه فكأنما أعان هواه على هدم عقله ومن هدم عقله أفسد عليه دينه ودنياه.

ومنها ما عن امير المؤمنين علي عليه السلام :بالعقل استخرج غور الحكمة وبالحكمة غور العقل... وكان عليه السلام يقول: «التفكر حياة قلب البصير».

نذكر هذه النصوص، ونحن نعترف أننا قد عجلنا بعض الشيء بذكر بعض ما يتعلق برأي الإسلام في الحرية، وهو ما سنتعرض له بشكل اكثر تفصيلاً فيما بعد، لكن اضطررنا هنا لنقل بعض النصوص الشيعية خاصة، للدلالة على ما اردناه، لنؤكد من خلال ذلك نتيجة هي أنه لم يكن عن عبث، ان نجد ان المذهب الوحيد من المذاهب الاسلامية الذي يقر بانفتاح باب الاجتهاد بشكل مستمر، هو المذهب الإمامي، رغم بعض الثغرات التي قد نجدها في موارد قليلة في تطبيقات الاجتهاد وممارساته، دون ان يعني هذا ان فقهاء تلك المذاهب الأساسيين كانوا دعاة تجميد، أو أنه ليس هناك محاولات جادة لدى بعض أتباع المذاهب الاسلامية الأخرى، لفتح باب الاجتهاد، ادراكاً منهم لأهمية العقل والفكر، ولكنهم لايزالون يلاقون الكثير من الصعوبات في سعيهم هذا.

لا ارثوذكسية في المذهب الإمامي:

ومن هنا ليس لك ان تستغرب لو علمت ان ما يكتبه بعض الكتاب حول «دوغمائية» و«أرثوذكسية» وينسبها الى علماء المذاهب، فإن علماءنا لن يشعروا انهم مخاطبون او معنيون بهذا الكلام لأنهم ليسوا كذلك، ولم يكونوا يوماً كذلك، حتى أن الاجماع الذي قد يعتبر لدى عموم المذاهب الاسلامية أحد الأدلة الشرعية، فإن الإمامية لم يعترفوا به الا بمقدار ما يكون دالاً على وجود النص الشرعي فالعبرة بالنص لا بالاجماع، وكثيرة هي الاجماعات التي

اعرضوا عنها لعدم تحقق تلك الكاشفية، لأنه يشترط فيها شروط ليس من السهل تحققها، على ما بينوه بشكل مفصل في كتبهم التي تتناول أصول الفقه، ولذا يقل عندهم الاستناد الى الاجماع كدليل مستقل.

انصاف بعض السنة للامامية:

هذا وقد أنصف بعض الباحثين من مفكري السنة، المذهب الإمامي، حين اعترفوا بمحنه، جراء عدم وجود تلك الحرية الفكرية، وفتحها، لو فتحت، عما عداه. وعلى سبيل المثال نذكر:

ما ذكره فهمي هويدي حيث يقول: «في زماننا، على عهد ليس بعيداً، خلط أحد نجوم الكتابة في مصر بين الشيعة والشيوعيين، واعتبرهم شيئاً واحداً، ثم هاجمهم بشدة من جراء هذه الخلط، وشاءت الأقدار ان يطلع أحد أساتذتنا، ومنه سمعت القصة، على المقال قبل النشر، ولولا انه قد سارع الى حذف تلك الفقرات لكانت فضيحة. ولا اريد ان اعدد الامثلة، فكل من قدر له ان يطوف بأرجاء العالم العربي لابد انه صادف بعضاً من آثار موقف اللامعرفة والتوجس من جانب أهل السنة تجاه الشيعة، حتى أنني سمعت من ينتسب الى العلم والسلف في دولة عربية شقيقة يصنف عقائد الشيعة ليس فقط باعتبارها خروجاً عن الاسلام ولكن بحسبانها شيئاً أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيين»[1].

(١) فهمي هويدي في كتاب أزمة الوعي الديني نقلاً عن كتاب الفكر الاسلامي بين التأصيل والتجديد لزكي ميلاد، ص١٧٩، طباعة دار الصفوة.

الحرية الفكرية والهوى

الباحث بين المنهج والهوى:

لقد اتفق علماء المناهج العلمية في البحوث والدراسات، على جملة شروط ذكروا أنه لابد من توفرها في كل بحث يقدمه الباحث، وهي في الحقيقة شروط لممارسة الحرية الفكرية، رغم انها توجب التضييق على الفكر ايضاً، لكنها مع ذلك هي شروط يدل الالتزام بها على مدى حرية الباحث في تفكيره وبحثه، وكنا قد اشرنا الى ان الحرية، رغم انها ببعدها المطلق تعني الاباء عن القيد، لكنها ببعدها المعقول والمقبول لاتتحقق الا بالقيد. ومن جملة تلك الشروط الموضوعية والتحرر من الهوى والمسلمات القبلية التي لم تؤسس بدليل ونحو ذلك من الشروط.

ولكن، وللأسف، نجد الكثير من المطالبين بالحرية الفكرية، رغم انهم قد يكونون من أساتذة الجامعة، ومن المشرفين على رسائل الماجستير والدكتوراه، يتعبون الطالب ذا الرسالة بمناقشاتهم معه حول منهجيته، ومدى تقيده بضوابط البحث العلمي الصحيح، هؤلاء نجدهم أحياناً يدققون في أمور زعموا أنها لابد منها في منهج البحث وهي امور اعتيادية لاقيمة لها، مثل التركيز على كيفية ذكر مصدر النقل وترتيب اسم المؤلف واسم الكتاب وتاريخ الصدور والطبعة ونحو ذلك، نجدهم حين يطالبون بالحرية وكأنهم قد نسوا كل شروط المنهج العلمي المطلوب، ويشعرونك وأنت تقرأ لهم أنهم

يطالبون بها لتبرير أهوائهم، لا لاجل أن لديهم مشروعاً فكرياً حقيقياً يريدون تسويقه. بل لو فرضنا ان لديهم مشروعاً فكرياً فهم ينطلقون به كمسلمة يسعون للبرهان عليها، غير عابثين بكل الآراء الاخرى، التي تخالف تلك المسلمات، وهذا خلل آخر في المنهج.

بعض أدعياء الفكر:

ويعجبني هنا أن انقل كلاماً لبعض الذين ذهبوا في التطبيع مع العدو الصهيوني مجالات بعيدة، وزار الأرض المحتلة مدعياً ان ذلك من باب الفضول الفكري، وهو علي سالم المصري الذي وقف المثقفون الشرفاء موقفاً سلبياً منه، فواجههم بأنهم «لايتخيلون وجود فضول فكري عند الفنان المبدع» وبالتالي فهو يتهمهم بعدم كونهم فنانين مبدعين، ويرى أن من ضرورات المثقف «القدرة على مراجعة تفكيره والتخلص من مفردات الحرب الباردة» ويتهم المعارضين لمسيرة السلام بالديماغوجية[١]. فانظر الى هذا الذي يرى نفسه مثقفاً كيف يبرر تصرفاته باسم الحرية الفكرية، ويتهم معارضيه بالجمود الفكري.

وقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام قوماً يدعون أنهم مفكرون وهم ليسوا الا اتباع هوى بقوله: «ولا تطيعوا الأدعياء الذين شربتم بصفوكم كدرهم، وخلطتم بصحتكم مرضهم، وأدخلتم في حقكم باطلهم، وهم أساس الفسوق وأحلاس العقول، اتخذهم إبليس مطايا ضلال، وجندا بهم يصول على الناس، وتراجمة ينطق على ألسنتهم استراقاً لعقولكم»[٢].

وروى الإمام علي عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله أنه قال: «إني لاأخاف على أمتي مؤمنا ولا مشركاً أما المؤمن فيمنعه الله بإيمانه وأما المشرك فيقمعه الله

---

(١) مجلة العربي، مقابلة مع علي سالم بتاريخ ١٤/٦/١٩٩٧.

(٢) ج٣، ص١٤٣، من النهج، شرح محمد عبده.

بشركه، ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان عليم اللسان»[1].

وقال علي عليه السلام: «وكم من عقل أسير تحت هوى أمير»[2].

وقال عليه السلام: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»[3].

التقليد الثقافي والحرية

إن بعض المطالبين بالحرية الفكرية هم في الواقع غارقون في غيهب الجمود الفكري، وإلا فكيف نفسر كون الكثير من المثقفين العرب لايعرفون من فلاسفة العرب إلا من يعرفهم الغربيون، ولا يبحثون عن شخصية إلا بعد أن يكونوا قد سمعوا بها منهم، حتى أنهم عندما يبحثون عن هؤلاء الفلاسفة العرب، فانما يبحثون عنهم بالروحية التي تلقوها عن اولئك، ثم يدعي هؤلاء انهم يريدون الحرية الفكرية. علماً أن من مسؤوليات الحرية الفكرية البحث والتنقيب في الفكر العربي والإسلامي سواء عرفه المفكرون الغربيون ام لم يعرفوهم. وفي الواقع فان كثيراً من المثقفين العرب هم مترجمون للفكر الغربي، وليسوا مفكرين بالمعنى الدقيق للكملة، والغريب انهم ينعتون الفكر الإسلامي، الذي يمارسه المفكرون والعلماء المسلمون، انه تكرار بالشرح أو التلخيص لما سبقهم، وهم أنفسهم يعيشون نفس الحالة بالنسبة للفكر الغربي.

العصبية الثقافية والحرية:

مما يلفت النظر أحياناً ظهور المثقفين بمظهر القبيلة التي يتعصب أفرادها لبعضهم البعض من غير روية على طريقة: «أنا وأخي ضد ابن عمي

---

(١) ج٣، ص٢٩، من المصدر السابق.

(٢) ج٤، ص٤٨، من المصدر السابق.

(٣) ج٤، ص٤٩، من المصدر السابق.

وأنا وابن عمي ضد الغريب»، وهم في ذلك يتبجحون بمطالبتهم بالحرية الفكرية، والحال أنه ليس من الحرية الفكرية في شيء أن يتعصب الكاتب الى كاتب مثله لمجرد انه كاتب مع غض النظر عما كتب. ومتى كانت العصبية العمياء اختاً للحرية؟

صحيح أن الإرهاب الفكري ممنوع، لكنه ممنوع من كلا الطرفين، وليس فقط على خصوص المسلمين. أم أن المسألة هي المطالبة بالحرية من أجل محاربة الفكر الديني لاغير، كما يظهر من جون ستيوارت ميل أبرز الدعاة للحرية، حين يتحدث عن المعتقدات الموروثة فيقول: «يجب ان ننظر الى المعتقدات كأنها تحد موجه لجميع الناس لكي يبرهنوا على فسادها»[1] فأي حرية فكرية هذه التي تنطلق من تعصب ضد كل المعتقدات الموروثة، بوصفها أموراً فاسدة والمطلوب فقط هو العثور على دليل، وإن كان لن يجد لو بحث العمر كله، إن اراد التعميم لكل ما هو موروث. ولربما لو غيرنا العبارة المذكورة بعض الشيء فستؤدي الى معنى صحيح وهو ان يقول: «لكي يبرهنوا على صحتها او فسادها».

ثم إن كلمة الارهاب الفكري تحتاج الى توضيح حتى لاتكون كلمة سياسية، بعيدة كل البعد عن الحرية الفكري المطلوبة، فإذا افترضنا ان الحرية الفكرية تقتضي منهجاً علمياً محدداً فهذا يعني ان مخالفة ذلك المنهج يعتبر تعسفاً فكرياً وليس حرية فكرية، وبالتالي فإن التضييق على التعسف لن يكون من الارهاب الفكري المذموم الذي يضيق على حرية الفكر، نعم يحق لمن يتعسف ان يناقش وأن يحاور، لكن لو اصطدم تعسفه بجملة من المقيدات التي توجب المنع، فإنه يحق للمفكر الحر ان ينعت ذلك النمط من التفكير بما ينبه الآخرين على الخلل فيه، وسيكون طعن هذا المفكر الحر بأنه يمارس

(١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص٤٣.

الارهاب الفكري، طعناً أدل على الارهاب الفكري، بغرض منع هذا الحر من محاكمة التعسف الفكري ومساءلة ومحاسبة المخطىء المسيء.

المثقف المغتاظ:

للأسف، نجد بعض المثقفين يتهمون الفقهاء أو المفكرين المعارضين لبعض طروحاتهم بأسواء النعوت، ويثورون عندما يحكم على بعضهم بالارتداد، ويستهجنون وجود هكذا تشريع، وهم ينسون أنفسهم عندما يتهمون غيرهم بالظلامية، وهو اتهام يشبه الحكم بالردة على المسلمين، والدعوة الى إقصائهم. ان هذه الاتهامات التي يطلقها بعض المثقفين تجاه العلماء المسلمين، هي في الواقع من الأسباب التي تسمح بالقبول بإعدام هذا الفكر والمفكرين، كما نلحظ ذلك في بعض المجتمعات، كالمجتمع التركي، في ظل شعار الحرية وتأييد من بعض دعاة الحرية.

وفي الحقيقة فان طبع الإنسان كما يدعوه للحرية والبحث عنها، كذلك يدعوه للنفور من كل ما يعارض رغباته، وان كان مندرجاً تحت عنوان الحرية. والمنصف هو الذي يقبل الحرية التي تكون له وعليه، ولذا عندما نحدد الحرية المقبولة علينا ان نقبلها سواء كانت لنا ام علينا، وان رفضناها علينا ان نرفضها في الاتجاهين ايضاً.



رأي الإسلام في الحرية الفكرية

فتح باب الفكر والعقل:

ليس من شك ان الحرية الفكرية تختلف عن حرية المعتقد، رغم وجود علاقة بينهما نتيجة للعلاقة القائمة أصلاً بين الفكر والمعتقد أو بين العقل والمعتقد. والمقصود من الحرية الفكرية حرية العقل في البحث والتدبر والتفكير والسؤال عن أي شيء، والاستفسار عن كل شأن من شؤون البشر حتى وان كان من شؤون الدين، بل حتى وان كان من المقدسات، فالتقديس لن يشكل حائلاً أمام التفكير فيه، لأن المنافي للتقديس ان تنسب للمقدس ما يشوهه، وليس منه التفكير الجاد بشأنه، والحرية الفكرية بهذا المعنى مصونة في الإسلام، بل هي مما حث عليها الإسلام ودعا اليها. ولسنا نغالي في شيء لو قلنا ان من مميزات الدين الإسلامي عن سائر الأديان انه لايقنع من المسلم ان يقفل باب عقله عن البحث، ولا يرضى بالأخذ عن تقليد، الا اذا كان التقليد يسمح به التفكير الحر، كما سنشير الى بعض نماذجه فيما بعد، ويعتبر ان فتح باب الفكر والعقل من ضروريات التأسيس السليم للإيمان الصحيح.

ونعتقد ان القضايا المثارة حول علاقة الدين بالعقل او بالعمل او عن العلاقة بين العقل والنقل ومدى تصادمهما، قد أثيرت في الأساس بالنسبة للدين المسيحي، بالوضع الذي كانت عليه في العصور الوسطى ولا تزال

تشبهه الى حد بعيد، حيث كان العقل ولا يزال يعيش أزمة في فهم بعض حقائق ذلك الدين، إن لم نقل يتخذ موقف الرافض لها، لكن هذا النوع من القضايا قد وجدت حلا لها في ظل الاسلام والمفاهيم الاسلامية، اللهم الا عند شرذمة من الاخباريين من الشيعة وطائفة من الأشاعرة من السنة.

نصوص في الحرية الفكرية:

ولقد ملىء القرآن الكريم والسنة المعصومة بالآيات والروايات الدالة على أهمية العقل والفكر، حتى غدا هذا الأمر من واضحات الإسلام ومن مسلماته، وفق ضوابط محددة، وكنموذج على ذلك نذكر شواهد من القرآن والروايات، رغم أننا ذكرنا سابقاً بعضاً من هذه النصوص.

أما من القرآن فنجد:

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾[3].

الى غير ذلك من الآيات التي ايضاً أشرنا سابقاً الى بعض منها.

---

(١) سورة محمد، الآية٢٤.

(٢) سورة الزمر، الآية١٨.

(٣) سورة البقرة، الآيات ١٧٠و١٧١.

ومن النصوص نذكر:

ما في نهج البلاغة «إن الله أرسل رسله الى البشر من أجل أن يذكروهم منسي نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول. . .»[١].

وفيه ايضاً: «فإن الشقي من حرم نفع ما أوتي من العقل والتجربة»[٢].

وفيه ايضاً: «الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[٣].

وفي نفس الصفحة قال عليه السلام أيضاً: «خذ الحكمة أنى كانت فإن الحكمة تكون في صدر المنافق فتلجلج في صدره حتى تخرج فتسكن إلى صواحبها في صدر المؤمن».

وفيه ايضاً: «كفاك من عقلك ما أوضح لك سبيل غيك من رشدك»[٤].

وفيه ايضاً: «قيمة كل امرىء ما يحسنه»[٥].

وفيه ايضاً: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لاعقل رواية فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل»[٦].

ولأهمية الفكر والعقل نهى الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة عن مصادقة الأحمق «إياك ومصادقة الأحمق» «أغنى الغني العقل» و«لسان العاقل وراء قلبه وقلب الأحمق وراء لسانه»[٧].

---

(١) ج١ من نهج البلاغة، شرح عبده، ص٢٣.

(٢) ج٣، ص١٣٧ من المصدر السابق.

(٣) ج٤، ص١٨، من المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص٩٩.

(٥) ج٤، ص١٨ من النهج بشرح محمد عبده.

(٦) ج ص٢٢ من المصدر السابق.

(٧) هذه الثلاث ج٤، ص١١ من المصدر السابق.

وقد اشتهر في الاسلام ان الحساب على قدر العقل، وقد ورد في الكثير من النصوص ان الله تعالى قال للعقل: «وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب الي منك ولا أكملتك الا فيمن احب. أما اني اياك آمر واياك أنهي، واياك اعاقب واياك اثيب»[1].

فكيف يكون سادا لباب الحوار والفكر من يعتبر أن البحث عن الحقيقة هو المهمة الأساسية للمؤمن بل يعتبر أن أي حقيقة عند الغير هي من الأمور التي يجب على المؤمن أن يستردها فهي ضالته. كما اعتبر أن المحل الحقيقي للحكمة هو قلب المؤمن.

الحرية الفكرية هي باب الإسلام الى العقول

ولقد كانت من أهم الأبواب التي ولج منها الاسلام الى القلوب هو باب الحرية الفكرية بالمعنى الذي ذكرنا، وفتح الباب أمام العقل للبحث عن كل ما يهم الإنسان عموماً والمسلم خصوصاً. وما تلك الإبداعات الفكرية التي أتى بها علماؤنا المسلمون إلا بسبب هذه الحرية. حتى أن الاسلام لم يتدخل بشكل واسع في مجال العلوم الطبية والفيزيائية والرياضية، تاركاً الأمر للعقل البشري ان يصل اليها، لأن بمقدوره ذلك ولكل عصر زمانه العلمي الذي كان لابد وان يترك لينمو بشكل تدريجي، وان يسعى الإنسان للوصول الى تلك النتائج بجهده وعلمه وفكره، مع أن في التاريخ ما يدعو للقول بوجود بعض التدخل الإلهي في بعض تلك المجالات.

فالحرية الفكرية حرية للعقل أولاً، لأنها تعني حرية ان يتحرك العقل في ميادين المعرفة بكل راحة واختيار، لأن الفكر نفسه حركة عقلية في تلك الميادين، ليتمكن من خلال هذه الحرية من الوصول الى الحقائق. والفكر

---

(١) أصول الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، ح١. وهناك الكثير من الروايات بهذا المضمون.

بهذا المعنى يختلف عما قد يسميه الآخرون فكراً، ويكون مقصودهم أمراً آخر كما أشرنا الى ذلك فيما سبق. والعقل مرتبة من مراتب النفس تتعقل بها الأشياء وتتفهمها.

والحرية الفكرية بهذا المعنى تتطلب أولاً التحرر من الهوى، قبل أن تتطلب تحرراً من القيود الاجتماعية والخارجية، لأن قيد الهوى أعظم خطراً وأشد ضيقاً على العقل من القيود الخارجية.



الحرية الفكرية ومجالاتها في الإسلام

وعندما نتحدث عن الحرية الفكرية في الاسلام، فالمفروض تحديد مجالات هذه الحرية، نعني المجالات التي تمس الاسلام والمسلمين. وهنا سنبحث عن الحرية من حيث العقيدة ومن حيث الفقه مع ذكر الشروط المعتبرة في ممارسة تلك الحرية.

الحرية الفكرية في الجانب العقائدي:

رفض الاسلام التقليد في العقيدة، وهذا يعني بالضرورة وجوب البحث العلمي والفكري، إذ لايوجد بديل ثالث. ورغم أن أصول الدين الاسلامي لاتحتاج الى عناء فكري لاثباتها، إلا أن تفاصيل الاعتقاد ليست بهذه السهولة. حتى أن الاسلام لم يرض للمسلم بأن يستدل بالقرآن على التوحيد ونبوة الرسولﷺ، وما ورد في القرآن من أدلة على ذلك هي في الواقع أدلة عقلية تساعد العقل على البحث والفكر، نسميها بالخطابات الارشادية، وليست أدلة شرعية، كما أسلفنا الاشارة إليه.

ولا نعني بالبحوث العقائدية خصوص البحوث الكلامية، بل لانريد البحوث الكلامية بالمعنى الذي تكون فيه مجرد تقرير للفكرة الدينية، بمعزل عن كونها حقيقة ام لا، اذ لاقيمة لفكرة لم ننطلق من اثبات كونها حقيقة، او تعبر عن حقيقة يسعى العقل نحوها، لذا كان الأفضل ان تبحث البحوث العقائدية بالنحو الفلسفي، وربما كانت البحوث الفلسفية أعلى شأناً من حيث

تماسكها وقوة نتائجها، ولذا كان النمط الكلامي عند علماء الشيعة مختلطاً بالفلسفة، غير متميز عنه الا من جهتين:

١) بأن البحث الكلامي يتعرض لجملة خاصة من المباحث العقائدية بينما البحث الفلسفي أعم.

٢) أن البحث الكلامي، قد قررت الفكر المراد اثباتها سابقاً، بينما هذا الأمر مفقود، حسب ما يفترض، في الفلسفة، لكن الذي يشفع للبحث الكلامي أنه يسعى لاثبات الذي قرر سابقاً، وفي مجال الاثبات يعتمد الاسلوب الفلسفي.

وهذا النمط نتلمسه في تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين الطوسي، ولهذا ايضاً قيل ان فلسفة الملا صدرا خليط بين علم الكلام والفلسفة وغيرهما من انواع المعارف.

شرط الحرية الفكرية في الجانب العقائدي:

من الواضح أن الغرض من البحث والفكر هو الوصول الى الحقائق الواقعية، وهذا يفرض على كل مفكر أن يعترف أولاً بأن هناك حقيقة واقعية يسعى للوصول اليها، فمن ينكر هذه القضية، وهو بحث فلسفي، سنكون معه في فراق من بداية الطريق.

كما لابد لمن يريد ممارسة الحرية الفكرية في العقيدة، ان يراعي قدراته الذهنية عندما يريد ان يخوض في أي بحث فكري عقائدي او غيره، وان يحرز من نفسه قوة تسمح له بعدم التأثر الأعمى بالآخرين مهما كان انتماؤهم، ومن يفقد هذه القدرة لن يكون فكره حراً في البحث والإستنتاج. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «كفى بالمرء جهلاً أن لايعرف قدره»[١].

---

(١) ج١، ص٥٠، من النهج، بشرح محمد عبده.

وقال : «لاتستعملوا الرأي فيما لايدرك قعره البصر ولا تتغلغل إليه الفكر»[1].
وقد كان أئمتنا عليهم السلام ينهون من لاطاقة لهم على البحث عن الغوص في البحوث التي لاتناسب قدراتهم الفكرية.

ومن علامات قوة الفكر الحياد الموضوعي والبحث عن دليل على كل شيء، وعدم الاكتفاء بالظنون ولا بالشكوك وهذه هي الحرية الفكرية الحقيقية. ولذا كان التقليد أحد مظاهر التبعية التي تتنافى مع الحرية. فمن لايجد من نفسه الكفاءة لذلك عليه أن يجتنب البحث، دون أن يعني هذا أننا نتهم من يخالفنا في الرأي بعدم الكفاءة.

الحرية الفكرية في الجانب الفقهي:

أما في جانب الشريعة، فإن الإسلام وأن رأى ان الإنسان غير قادر لوحده على وضع شريعة تناسبه ورسم الطريق الموصل الى هدفه، لكنه في نفس الوقت دعا الإنسان للتفكير، فيما يريد الله تعالى وبذل الجهد الفكري لإثبات ذلك. صحيح أنه مع وجود المعصوم عليه السلام لاتبقى حاجة لبذل هذا الجهد، لكن مع ذلك هناك حالات لابد فيها من الاجتهاد خاصة في عصرنا حيث لامعصوم ظاهر بيننا نأخذ منه أحكام ديننا.

شرط الحرية الفكرية في الجانب الفقهي:

إن وجود الحرية الفكرية، لايلغي حقيقة أن من يعمل فكره في مجال محدد من مجالات العلوم والمعارف، يكون غير مطالب، وأحياناً غير قادر على البحث عن المجالات الأخرى. وقد تنبهت البشرية، وخاصة في هذه العصور، الى ان الإنسان لن يتمكن من الاشتغال بكل المباحث الفكرية والمعارف ليكوّن وجهة نظر خاصة به فيها، خاصة وأن بعض هذه المعارف

(١) المصدر السابق، ص١٥٥.

قد تأخذ من الإنسان كل وقته لن يسعه للتفكير بأمور أخرى. ومن هنا ظهرت نظرية الاختصاصات، وهي نظرية تعني ان يختار كل شخص تخصصاً خاصاً به، وفي نفس الوقت يلجأ الى اهل الاختصاص في الشأن الذي لم يتخصص فيه. وعلى هذا المنوال تسير الحياة البشرية فالمهندس يراجع الطبيب في العلاج والطبيب يراجع المهندس في بعض الصناعات وهكذا.

ومن هذه الموارد ايضاً مورد التفكير بأمور الشريعة، فإنه أمر يحتاج الى اختصاص فمن يملكه، كان له ان يسلك فيه الى النهاية ومن لايملكه وكان مختصاً بشأن آخر علمي أو فلسفي أو غير ذلك، فعليه ان يراجع اهل الاختصاص والأخذ منهم. والاختصاص في باب الشريعة نسميه بالاجتهاد. فمن اجتهد وتوفرت فيه شروط الاجتهاد كان له ان يعمل برأيه، ومن لم يجتهد فلا بد له من الرجوع الى خبير ومختص أي الى مجتهد في معرفة الشريعة. وقد يتمكن الانسان من الاختصاص ببعض مجالات الشريعة دون بعضها فيعمل برأيه فيما اختص به ويرجع الى الغير فيما لايختص به.

وهذا الرجوع الى الغير، الذي قد يقال له رجوع الجاهل الى العالم، سنة حياتية تسير عليها جميع الأمم ويتبعها جميع الأفراد، وهو ما يسمى في الاصطلاحات الفقهية الدينية بالتقليد. ورغم ان كلمة التقليد مما لايأنس بها المرء لأن لها مدلولات مختلفة، والمرتكز في الأذهان المدلول السلبي، لكن نقصد منه هنا ذلك المعنى الذي نقصده عندما يرجع الطبيب الى المهندس او بالعكس. وان كان هناك ضيق من استعمال كلمة التقليد فلك ان تستعمل ما تشاء من الاصطلاحات والمعنى واحد.

المقصود من الحرية الفكرية في الجانب الفقهي

وحتى لايساء فهمنا، ليس المقصود من الحرية الفكرية في الفقه أنه يحق للإنسان أن يشرع لنفسه ما يراه مناسباً أو ما أوصله إليه عقله أو أن يبدع من نفسه رأياً ومفهوماً ويدخله في الدين أو يعتبر أن الدين ناقص يحتاج إلى

تتميم، فهذا خلاف ما ثبت. ومن شاء أن يناقش في هذا الموضوع فليناقش، لكن ليس له أن يدعي النقصان قبل البحث. فليس الباحث في الفقه الاسلامي شريكاً لله تعالى في التشريع ولا متمماً لما نسي الله اتمامه او اهمل ذكره.

وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وهو يذم الاختلاف في الإسلام: «أفأمرهم الله تعالى بالإختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه..»[1].

وعلى كل حال، فمن بديهيات الدين الاسلامي، ان ليس معنى الحرية الفكرية في باب الشريعة، ان يكون التشريع صادراً من الانسان، ليكون هو المشرع، بل المراد من الحرية الفكرية في باب الشريعة، اننا بعد أن علمنا بأن الله تعالى شرع لنا تشريعاً، كان لزاماً علينا البحث عن ذلك التشريع، وبذل الجهد الفكري لمعرفة ما يريده الله تعالى، ولا يكون ذلك إلا عبر تأسيس طرق صحيحة قد ثبت بالدليل أنها طرق موصلة الى الرأي الشرعي. لان من يريد ان يعرف رأياً قانونياً ما، عليه أن يسلك الطريق الذي علم رضا القانون به. وهذا التأسيس للطريق هو ما يبحث عنه في علم أصول الفقه، مع غض النظر عما اذا كان بحاجة لتحديث او تأسيس جديد. فالمهم أن يكون لدينا دليل سليم على كل ما نطرحه وقد فصلنا في هذا الموضوع في كتابنا الفقيه والسلطة والأمة.

الحرية الفكرية في الجانب العلمي التجريبي

إذا تم ضبط الرسمة الدقيقة لمسألة الحرية في الجانب العقائدي والفقهي، يمكن حينئذ استيعاب مدى الحرية التي يمكن ان نلحظها في الجوانب الفكرية الأخرى، كالجوانب المرتبطة بالعلوم الطبيعية، فإن الإسلام

---

(١) المصدر السابق، ص٥٥.

حيث لم يتدخل الا ما ندر في هذا الموضوع، كانت الحرية مطلقة للعقل والعلم في أن يقرر ما يتوصل اليه من نتائج، لأنها مهما كانت لن تصادم الدين بأي وجه من الوجوه، ولو كان يتوقع المصادمة لوجدنا توسعاً في التدخل للدين في العلم وشؤونه، وهذا ما لم يحصل، وليس هذا الا للاطمئنان بأن العلم لن يناقض الدين. ولذا لن يكون هناك أي قيد ديني على مسألة العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء ونحوهما من العلوم، ومن الظلم للدين الاسلامي ان يأتي شخص ويدعي المناقضة بين العلم والدين، وإن لمسنا بعض هذا التناقض بين العمل والديانة المسيحية كمنظومة ثقافية يقررها البابوات، وليس كمنظومة دينية منزلة من رب العالمين، أي عندما ننظر الى هذا التناقض فسنجد منشأه تدخل البشر باسم الدين للتضييق على العلم، اما الدين الحقيقي فلن يكون بينه وبين العلم أي تناقض سواء كان الدين هو الاسلام ام اليهودية ام المسيحية.

ومما يدل على مدى الحرية الممنوحة في الفكر العلمي ان أقطاب العلم والعلوم كانوا من العلماء المسلمين الفقهاء والفلاسفة، كما أن المنهجيات العلمية الحديثة قد تشكلت في عصور هؤلاء العلماء الأجلاء الذي أبدعوا للبشرية نظريات لاتزال مدينة لهم بها، كما يعترف بذلك الغرب العلمي المنصف، لاالغرب الثقافي العنصري.

وربما يلوح من كلمات بعض العلماء الفقهاء ما يعارض العلم في بعض الوجوه، مثل ان يأتي شخص ويحكم بأن الأرض مسطحة ويصر على ذلك رغم الاكتشافات العلمية التي لم تعد مجرد نظريات او افتراضات بل صارت حقائق غير قابلة للتبدل الا بتبديل الأرض نفسها. ونحن ممن يذهب الى ان الواقع اذا اثبت شيئاً حسياً على وجه القطع واليقين فإنه لايمكن ان نقبل وجود نص ديني ينافيه، فلو كان هناك شيء من هذا القبيل فإنه لابد من تأويله.

أما في الجانب المرتبط بالمعارف الانسانية، فهذه على قسمين، اذ تارة أبدى الاسلام نظرية في هذا الموضوع وتارة لا، فإن كان هناك رأي ديني حول الموضوع فمن الطبيعي ان يبحث عن هذا الرأي وعن النصوص الدالة عليه، اذا كان هناك ايمان بالهية الدين وفهم صحيح لمعنى الالوهية والربوبية، ولم نتعاط مع الدين على انه نتاج بشري. ومن هنا نجد المهتمين بالدين المؤمنين به يبحثون عن نصوص ترتبط بعلومهم الانسانية العامة، خاصة وان هذه العلوم تختلف عن العلوم التجريبية بأنها ليست قطعية يقينية ويكاد يكون من المستحيلات ان تصير كذلك، لعدم قابليتها للتجربة، وغاية ما يمكن تقديمه في هذا المجال نظريات وحدسيات وافتراضات قد تؤيد بشواهد وقرائن تنافيها قرائن أخرى وشواهد أخرى. ولهذه الخصوصيات يمكن افتراض ان الدين تدخل فيها خاصة اذا كانت هذه المعارف ذات تأثير مباشر على حركة الانسان والمجتمع مثل علوم النفس والتربية والأخلاق ونحوها من العلوم.

لكن هناك نحو من المعارف الانسانية لاتأثير لها على مسيرة الانسان، يراد من خلالها تشخيص وقائع خارجية وليس اعطاء حكم على قضايا انسانية عامة، مثل التاريخ والعلوم اللغوية ونحوها، فهذه تكون آفاق الحرية فيها اكثر اتساعاً من تلك، والأمر مرتبط بمدى التشابك الحاصل بين المعارف والدين فكلما كان التشابك كبيراً كلما كانت الحرية خاضعة للدين ورأيه وكلما قل التشابك كلما اتسعت دائرة الحرية، ولم يكن هناك أي ضغط من الدين عليها.

وهذا الذي ذكرناه امر مهم لو تم استيعابه بشكل كامل، ومنه يمكن ان نفهم ان بعض ما يطرح من اسئلة لن يكون في محله، مثل ما هو رأي الدين في نظرية الأنواع الداروينية، فإن هذا السؤال لن يكون له محل لو تنبهنا الى ما

قلناه، والدين سيكون حيادياً في هذه النظرية لأنها لاتنافيه من جهة ولا تأثير لها على الحياة الانسانية من جهة أخرى لكي يكون للدين رأي فيها. وهكذا يمكن ان نتحدث عن مجالات أخرى من مجالات الفكر الانساني ولو كانت محسوبة كلها او بعضها على فلاسفة ملحدين او مؤمنين، فإن الالحاد الديني لايعني رفض كل ما يقوله الملحد او ان الدين لن يوافق على كل ما يقوله ذلك الملحد، فقد يكون في كلام الملحد بعض الكلام الذي لايتنافى مع الدين أو ليس للدين رأي فيه لأنه خارج عن دائرة اهتماماته.



الشك واليقين

والحديث هنا عن الشك واليقين في الأمور العقائدية التي تمس الدين مباشرة، لاعن الشك واليقين بشكل مطلق. ولا ريب في ان فتح الحرية الفكرية يقتضي اعطاء فرصة للشكوك التي تعترض ذهن الإنسان، واحترام هذه الحالة التي يكون عليها الشاك، بل إن الشك علامة على التفكير. وهنا لابد من حث المرء على دفع تلك الشكوك بالبحث والبرهان، ومحاورته والجلوس معه، اذ ربما كان شكه في محله، فنبدل بعض الآراء والمعتقدات والأفكار، لو كان الشك متعلقاً ببعض التفاصيل الاعتقادية.

قال العلامة الطباطبائي[١] : «الواجب على المسلمين ان يتفكروا في حقائق الدين ويجتهدوا في معارفه تفكراً واجتهاداً بالاجتماع والمرابطة وان حصلت لهم شبهة في شيء من حقائقه ومعارفه او لاح لهم ما يخالفها، فلا بأس به وإنما يجب على صاحب الشبهة او النظر المخالف ان يعرض ما عنده على كتاب الله بالتدبر في بحث اجتماعي فإن لم يداو داءه عرضه على الرسول او من أقامه مقامه حتى تنحل شبهته او يظهر بطلان ما لاح له إن كان باطلاً، قال تعالى :﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾»[٢].

(١) تفسير الميزان، ج٤، ص١٣١، طباعة بيروت.

(٢) سورة الزمر، الآية١٨.

وهذا الذي ذكرناه، يفرض علينا قهراً طرح سؤال، قد طرحه غيرنا من علماء المسلمين، وهو هل إن الشك كفر أم ليس كفراً. ومقتضى ما ذكرنا انه لايكفي الشك للتكفير لأنه باب العقل للبحث، فلو كان كفراً لوجب منعه من الشك. وهذا المنع سيصطدم بمشكلة أخرى، اضافة الى مشكلة الدعوة القرآنية للبحث المستمر الذي يفرض السماح بالشك، هي مشكلة معقولية المنع والنهي عن الشك، ذلك ان الشك من الأمور التي ترد الى الذهن بشكل غير اختياري، وقد ذكر علماء أصول الفقه، ان النهي فرع القدرة على الترك والا لامتنع النهي. وهذا الرأي قد اختاره أغلب الأصوليين ماعدا بعض علماء السنة من الأشاعرة الذين قالوا بمعقولية التكليف بما لايطاق.

ولذا من المناسب ونحن نبحث عن الشك، ان نحسم هذه النقطة، التي قد تبدو مثار جدل غير منطقي في موضوعها. وسنتحدث عن الموضوع وفق الرؤية الشيعية الإمامية، تاركين للمذاهب الأخرى ان تدافع عن نفسها او تبين آراءها.

في البداية نعترف بوجود روايات، دللت على كفر الشاك أو عصيانه، ذكر بعضها الكليني في كتابه الكافي:

مثل ما ورد عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «الشك والمعصية في النار، ليس منا ولا الينا».

ومثل ما ورد عن الامام الصادق عليه السلام حيث سئل عن قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[1]، قال: بشك.

وفي رواية عن الامام الباقر عليه السلام: «لاينفع مع الشك والجحود عمل»[2].

---

(١) سورة الانعام، الآية٨٢.

(٢) راجع لهذه الرواية والتي سبقتها، أصول الكافي، ج٢، باب الشك، الحديثان ٤و٥.

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادقعليه السلام: «من شك في الله وفي رسولهصلى الله عليه وآله فهو كافر»[1].

هذه روايات تدل على ان الشك ظلم وان الشك يدخل صاحبه النار وان لاعمل مع الشك.

وهي من جملة الروايات التي قد يدعى بعضهم انها دالة على ان الشك مرفوض في الاسلام، وهذا سيجعل علامة استفهام واضحة أمام ما استفدناه من الآيات والروايات من دعوة العقل للبحث، اذ كيف يمكن ان تكون تلك الدعوة جدية ان لم يكن الشك مسموحاً به، اضافة الى ما ذكرنا من عدم معقولية النهي عن الشك من حيث هو شك.

متى يكون الشك كفراً

لكن، لاينبغي التسرع في فهم تلك الروايات، فإنه رغم ان في أسانيد بعضها مجالاً للشك خاصة وان بعضها لم يذكر له سند واضح ليعرف كيفية اتصال الرواية بالامام الصادقعليه السلام، الا انه مع ذلك هناك معالجة منطقية لهذه الروايات، تتوافق مع القواعد الأصولية الفقهية: ذلك ان الشك شكان، شك بدوي يدعو العقل للبحث، وشك مستقر، استقر عنده الباحث وبنى عليه، ويعبر عن رأي لدى الباحث. والشك الذي يشكل منطلقاً للبحث نحو اليقين، ليس رأياً يتخذه الباحث، اما الشك المستقر فهو رأي.

وقد أشارت الروايات الى هذين النوعين من الشك، فالروايات المشار اليها قبل قليل تتحدث عن الشك المستقر بدليل:

١) ان القرآن يحث على الفكر والعقل وهذا يلازم كما اشرنا مع مشروعية ومقبولية الشك البدوي.

---

(١) أصول الكافي، ج٢، كتاب الايمان والكفر الحديث ١٠.

٢) أن هناك روايات أخرى فسرت الشك المذكور بالمستقر الذي يعبر عن رأي هو في نهاية المطاف انكار، وكنموذج لهذه الروايات نذكر، بعض ما ذكره في الكافي:

مثل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام حيث سأله أبو بصير فقال: يا ابا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر، يا ابا محمد. قال ابو بصير: فشك في رسول الله؟ فقال عليه السلام: كافر. ثم التفت الى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد[١].

فإن تعقيب الامام عليه السلام على ان الشك كفر بقوله لزرارة انما يكفر اذا جحد، لايريد ان يقول انه لو بقي الشك شكاً فلا كفر بل يريد ان يقول، والله العالم، ان من الشك ما يكون جحوداً، والظاهر ان هذا يتحقق عندما يكون شكاً مستقراً قد بنى عليه الباحث. ومن المعلوم ان الشك اذا استقر فإن مآله الى النفي والانكار. وهذا واضح لكل من اشتغل في البحوث الفكرية، فإن من يعرض عليه طرح علمي ما ثم بعد البحث والتنقيب لايصل الى نتيجة فإنه وان كان قد لايصل الى ما ينافي ذلك الطرح، لكنه يستطيع ان يقول بعد كل البحث والتنقيب انه لم يجد ما يؤيده، وانه لن يوافق، في ظل الظروف الراهنة، على ذلك الطرح وهذه انكارات هي ترجمة للشك المستقر الحاصل بعد البحث والتقيب.

ومنها: وما روي عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: من شك او ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة[٢].

وهذه الرواية تشير الى ان المحبط للعمل الشك الذي يقيم عليه المرء أي يبني عليه ويرتب آثاره التي هي آثار الجحود ايضاً. وقوله عليه السلام ان حجة الله هي الحجة الواضحة، يراد منها ان كل باحث لابد ان يصل الى هذه

---

(١) المصدر السابق، حديث ٣.

(٢) المصدر السابق، حديث ٨.

الحجة بسبب وضوحها فالحرية الفكرية سبيل الحصول عليها.

والحاصل أن الشاك في نبوة النبي محمدﷺ، مثلاً، لن نكفره بمجرد عروض الشك، فإن هذا أمر قهري لن يكون بالاختيار، قد يحصل نتيجة قراءات ومطالعات او مناقشات او محاورات، وإنما علينا ان ندعوه للبحث وعليه نفسه ان يبحث ليزيل شكه، لكن لو وصل الى نقطة، لم يتمكن فيها من ازالة الشك بالنبوة بحيث يجد نفسه غير معترف بنبوة النبي محمدﷺ، وبالقرآن الذي نزل عليه وحياً من رب العالمين، فهذا كفر لسبب واحد بسيط، هو ان الكافر من لايؤمن بالإسلام، وهذا الذي استقر شكه هو بالتأكيد شخص غير مؤمن بالإسلام، وإن كان الحكم بكفره وترتيب آثار هذا الحكم يتوقف على اظهار هذا الشك والإجهار بتبنيه.

ويؤيد ما ذكرنا ما جاء في حديث الرفع المشهور عن النبيﷺ انه قال: «رفع عن أمتي تسعة اشياء... والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة»[1]، وهو يدل على ان ما يطرأ على الذهن من أفكار وتصورات حول الخلق وشؤونه التي قد تكون بعضها من الكفريات، لاتضر بإيمان الشخص ما لم ينطق بها.

الشك جهل

ومن المهم هنا، ونحن نتحدث عن الشك، ان نكشف القيمة الحقيقية التي عليه الشك، فرغم اهمية الشك في عملية البحث والتفكير لكنه يبقى جهلاً وليس علماً، ومن هنا قال عليعليه السلام: «لاتجعلوا علمكم جهلاً ويقينكم شكاً إذا علمتم فاعملوا وإذا تيقنتم فأقدموا»[2].

إن الشك وإن كان لايمكن للباحث أن يبدأ من دونه لأنه طريق اليقين،

(١) وسائل الشيعة، ج١١، الباب ٥٦، من ابواب جهاد النفس، ح١.

(٢) ج٤، ص٦٧، من المصدر السابق.

لكن هذا غير زرع الشك والإصرار عليه. فالشك جهل وتقديسه صنمية واستغراق في الجهل، ومن يفخر بالجهل ليس من حقه ان يعتبر نفسه مفكراً وحراً. إن الهدف من الحرية الفكرية البحث الموصل لرفع الشك، وليس إثارة الشكوك والمرور عليها. فلا يحق لمن شغله إثارة الشكوك، دون تقديم أجوبة أن يعتبر نفسه مفكراً، وإن كان هذا لايعفي المفكرين الحقيقيين من الجواب عن تلك الشكوك.

إن الشك أمر قهري يرد على الإنسان لايمكن إزالته بالأوامر والنواهي بل لابد من البحث الجاد لكن لايكفي الشك لنفي الحقائق، ولا ينبغي لعاقل ان يبني عليه في أمور خطيرة كهذه الأمور التي نتحدث عنها. وإن الشاك المهمل في البحث لن يصل الى حقيقة، وسيغرق في الشبهات الفكرية التي إنما سميت شبهة «لأنها تشبه الحق فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمي»[1].

وهذا الشاك قد يسمى عالماً «وليس به فاقتبس جهائل من جهال وأضاليل من ضلال، ونصب للناس شركاً من حبائل غرور وقول زور، قد حمل الكتاب على آرائه، وعطف الحق على أهوائه، يؤمن من العظائم، ويهون كبير الجرائم، يقول أقف عند الشبهات وفيها وقع، وأعتزل البدع وبينها اضطجع. فالصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان، لايعرف باب الهدى فيتبعه ولا باب العمي فيصد عنه فذلك ميت الأحياء، فأين تذهبون وأين تؤفكون»[2]. وليحذر المرء أن ينكر ما لايعرف «فإن أكثر الحق فيما تنكرون»[3].

---

(١) ج١، ص٨٩، من المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٤.

رأي الاسلام في حرية المعتقد

يصرح الكثير من علمائنا بأن الاسلام يعترف بحرية المعتقد، وهذا أمر قد يكون مستهجناً بعض الشيء، أو يحتاج الى بعض التوضيح، إذ قد تثار شبهة حول هذه القضية من خلال ما يستظهر من القرآن الكريم، من رفضه للمعتقدات الزائفة والباطلة، ورفضه وجود الشرك والوثنية في بلاد المسلمين، واقتصاره على احترام بعض المعتقدات، وبتعبير أدق، بعض المعتقدات التي ينسبها أصحابها الى الأديان، مع غض النظر عن خطئهم في هذه النسبة، أي معتقدات أهل الكتاب، فالإسلام رغم أنه يدعو الى اجتثاث الشرك والوثنية، وخيّر أصحابها، إن كانوا يعيشون في بلاد المسلمين بين الإسلام او القتل، إن كانت حالة حرب، ولم يكونوا قد دخلوا في عقد أمان أو عقد هدنة مع المسلمين، نراه قد أبقى على أهل الكتاب، ولم يخيّرهم وهم في بلاد المسلمين بين تلك الأمور بل خيرهم بين الإسلام والدخول في حكمه وفق قوانينه على ان يكونوا في حمايته وذمته وبين الحرب إن لم يكن هناك عقد أمان او عقد هدنة، رغم أن التكليف بلزوم اتباع الاسلام يشملهم كما يشمل غيرهم، لكنهم مع ذلك لم يفرض عليهم الاسلام بقوة السلاح.

شبهة حول حرية المعتقد

ومن هنا يثير البعض، إن الإسلام لم يعط الإنسان حرية المعتقد بل منعه من بعض المعتقدات وحارب المعتقد بالوثنية والشرك كما حارب

الملحد، وحكم على من يبدل اعتقاده بالردة والتي حكمها القتل. إذن، فإن القول بأن الإسلام يحترم المعتقد ويعطيء المرء حرية ان يعتقد، كلام لن يستغني عن توضيح، وهنا نقول:

تارة نتحدث عن الحرية التكوينية التي أبدعها الله تعالى في خلقه، وفي هذه الحرية نقول إن لاريب في وجودها وأنها ليست مورد بحثنا هنا، كما أسلفنا، لأننا قد فرغنا عنها عندما أشرنا اليها في عنوان الحرية التكوينية.

وتارة نتحدث عن الحرية في المعتقد من دون ان تستتبع مسؤولية او محاسبة، التي أطلقنا عليها اسم الحرية التشريعية. ورغم ان المعتقد، بالمعنى الدقيق للكلمة، قد يكون امراً قهرياً، يرد على الإنسان نتيجة بحوث مختلفة أو نشاطات فكرية متعددة أو عيش في بيئة معينة او تأثر بشخصية محددة ولغير ذلك من الأسباب، لكن العقل برهن على أن الإنسان اذا تبنى معتقداً خاطئاً يطال الأسس العقائدية، فإن ذلك لايكون الا لأحد سببين: إما قصور في الادراك والبحث أو تقصير فيه.

والنقاش في المسؤولية المترتبة على المعتقد، الذي يتخذه شخص ما، تارة يكون على مستوى الحياة الدنيا، والعقوبات التي شرعها الإسلام في هذه الحياة، وتارة يكون على مستوى الآخرة، التي يكون الحكم فيها على المرء اما بدخول الجنة أو النار. ورغم ان هناك نقاشاً بين علماء المسلمين في مدى استحقاق المخطيء في الاعتقاد للعقاب، من وجهة نظر العقل والدين، إن كان اعتقاده ذلك ناشئاً عن قصور لاعن تقصير، ورغم ان هناك اتفاقاً على استحقاق المعتقد لتلك المعتقدات الخاطئة للعقاب، على تقدير كونه ناشئاً عن تقصير في البحث والتفكير، فإننا هنا لن نتعرض للمسألة من بعدها الأخروي، بل سنتحدث عنها من بعدها الدنيوي على ضوء نظام العقوبات.

حرية المعتقد وقانون العقوبات:

وهنا نذكر جملة مختصرة، يأتي تفصيلها فيما بعد، هي ان المحاسبة الدنيوية لذلك المعتقد بالاعتقاد الخطأ، مرتبطة بأمور متعددة، منها ما يرجع الى طبيعة هذا الاعتقاد ومورده، ومنها ما يرتبط باظهار ذلك المعتقد من جهة أخرى. والمقصود من طبيعة الاعتقاد، ان يلحظ ما اذا كان ذلك الخطأ قد طاول الأسس الاعتقادية المتعلقة بوجود الله تعالى والتوحيد والنبوة والقرآن ونحو ذلك من الاسس، أم أن الأسس عنده سليمة وإنما أخطأ في تفصيلات العقائد، وسنبين فيما بعد انه ليس كلما كان هناك خطأ في المعتقد فهناك عقاب دنيوي، كما سنبين ان العقاب الدنيوي الذي شرعه الاسلام، مرتبط باظهار المعتقد لابوجوده المضمر في نفس المعتقد، فالإسلام لايلاحق النوايا، ولا يفتش في خبايا النفوس، وليس لديه هواية في المعاقبة والعقاب، بل يحكم على الظواهر المحسوسة الواضحة، ولذا كانت شروط العقوبة، في مورد الاعتقاد، على تقدير انه مورد عقوبة، من الصعوبة بمكان، كما سنبين ذلك عند الحديث عن الردة، وسنجد أنه كلما كان هناك امكانية لرفع العقوبة فإنها سترتفع فالأصل هو عدم العقوبة واثباتها يحتاج الى دليل بيّن وشروط يصعب تحققها عادة الا إذا أعان المخطىء على نفسه وسهل تلك الصعاب ويسر ما يتعسر اثباته، فيكون هو الذي يتحمل مسؤولية استحقاقه للعقاب.

حرية الفكر وحرية المعتقد

نحن نعترف من البداية أن العقوبة على الاعتقاد لمحض انه اعتقاد غير وارد في الاسلام، حسب ما نرى، وإنما العقاب يرتبط بمدى اظهار ذلك الاعتقاد كما أشرنا، ذلك أنه ليس كل شخص يستطيع ان يتحكم بما يعتقد، خاصة اذا فتحنا له باب الفكر وحررناه من كل القيود، ودعوناه الى البحث والتنقيب العلمي، وطالبناه بتحصيل عقيدة عن فكر ونظر، والإنسان في هذه الحالات قد لايسلم من الزلات الفكرية، ولذا ينبغي ان يكون هناك مستوى

من الزلات مسموحاً به حتى على مستوى العقائد، بمعنى لاتطاله العقوبة على تقدير وقوعه بها لابمعنى الاعتراف بحقانيتها.

لاأكراه في الدين

وقد صرح القرآن الكريم بأن الدين لايأتي بالاكراه حينما قال: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾[1]، وتعني هذه الأية ان الدين بما هو فعل اعتقادي لايمكن تحصيله بالاكراه وانما على الإنسان ان يميز بين سبيلي الرشد والغي. وليس معنى الآية انه لااكراه في تنفيذ أحكام الدين وتشريعاته، فهذا مما لم يلتزم به أحد، بل هذا هدم لبعض أسس الإسلام التشريعية التي منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي منها ايضاً مبدأ العقوبات على ترك الواجبات وفعل المحرمات.

وهذه الحرية التي تطلق في قبال العقوبات تتعلق بالسلوك لابالفكر، ورغم ان الانسان لن يضر غيره لو ضل وإنما يضر نفسه ومن أضراره بنفسه تعريضه للعقوبة التي شرعها الاسلام، إذ لم تشرع العقوبات انتقاماً منه او تفشياً من مخالفته، فإن مشرع العقوبات هو الله تعالى الغني عن العالمين، لكن غناه عنهم شيء وتشريعه العقوبات شيء آخر ولا ربط بين الأمرين، بل الأمر مرتبط بصلاح المجتمع والأمة، فكما ان الواجبات والمحرمات شرعت لأجل تلك المصالح كذلك العقوبات على ترك الواجبات وفعل المحرمات.

فالآية اذن تشير الى أمر تكويني وهو ان العقيدة لاتدخل قلب الإنسان بالاكراه، وتتحدث عن نفي الاكراه لاعن النهي عنه، ولذا يمكن فرض الممارسة والسلوك بالاكراه، فمن لايعتقد بشرعية نظام من النظم الاجتماعية، لايمكن اجباره على الاعتقاد بشرعيتها لكن يمكن الزامه باحترام قوانين ذلك

---

(١) سورة البقرة، الآية٢٥٦.

النظام بحيث يعاقب لو خالف، وليس له ان يقول، إنني غير مؤمن بذلك النظام الذي شرع تلك العقوبة، لأنه يقال له حينئذ، هذه هي نظم المجتمع الذي تعيش فيه. والإسلام دين ودولة، وقد لاحظ في أحكامه النظام الاجتماعي العام، بهدف ايصاله الى كماله، وكل من يعيش في هذه النظام فهو مطالب بتنفيذ قوانينه.

لاحساب دنيوي على المعتقد:

وحتى لانستطرد اكثر، نعود الى الحرية في المعتقد، فهي إذن امر قلبي لايتمكن القلب منه الا بالبحث والعقل والفكر الحر. لكن الذي يهون الأمر أن المعتقدات الإسلامية الأساسية لاعناء في تحصيلها واقرار العمل بها، وإن كانت هناك مشكلة فهي في تفاصيل العقائدية التي سمح فيها بالبحث والحوار والاختلاف، ما لم تصل الى سقف انكار تلك الأسس أو بعضها.

ونستطيع ان نستخلص مما تقدم ان كل انسان مهما كان معتقده لن يعاقب على معتقده ولن يلاحق عليه ما دام ضمن السقف. ولو تجاوز ذلك السقف ولكنه لم يظهر معتقده فإنه ايضاً سيبقى في مأمن عن العقاب وسيشعر بالحرية في ما يتبنى في عقله وقلبه ولن يلاحق على نواياه وخبايا ضميره. وهذه هي حرية المعتقد بأرقى أشكالها.

إظهار العقيدة:

لكن الحرية في المعتقد شيء، وحرية التعبير عنه والترويج له شيء آخر. والحرية في المعتقد لاتعني السماح بإظهار المعتقدات المبنية على قيود الهوى والأوهام والتقليد، وإذا استخف المرء بعقله فيما اعتقد، فهذا لايعني ان يسمح له بإظهار هذا الاستخفاف والترويج له، ولذا حطم إبراهيم عليه السلام الأصنام كما فعل أمير المؤمنين عليه السلام، مع ان هذا خلاف الحرية المذكورة، ولست أدري ان كان هناك عاقل سيعترض على فعل

النبي ابراهيم عليه السلام بإسم الحرية.

ولم يسمح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمثل هذه المعتقدات، التي تسمى بالمعتقدات خطأ وتمويها، بأن تجد طريقها الى العقول، ذلك أن مثل هذا النوع من الحرية واحترام مثل هذه العقائد، يعد في الواقع تسفيهاً للعقل الإنساني، وليس معنى الحرية ان تسفه العقل. وإظهار المعتقدات الفاسدة المنافية لأساسيات الدين الإسلامي هي موضوع البحث في مسألة الردة.

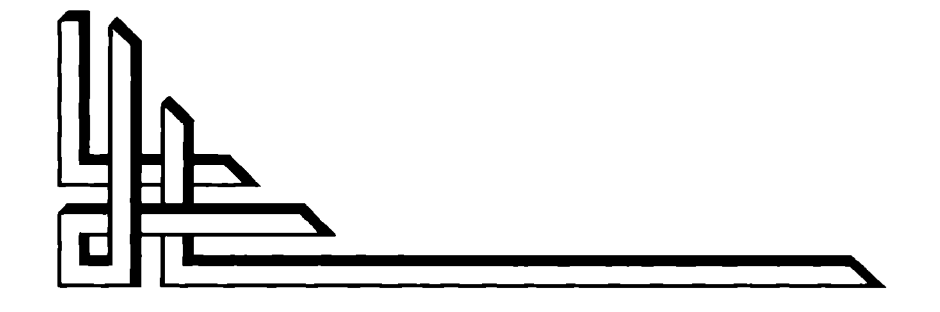
إن إلزام المسلم بالاحتفاظ ولو شكلياً بمظهر العقيدة الاسلامية يكفي لكي يتجنب حكم الردة وان كان في قلبه يضمر غير ذلك. وعليه حينئذ إما أن يسعى لكي يكون قلبه موافقاً مع هذا الشكل، من خلال البحث والتنقيب حتى يتخلص من محذور الازدواجية، واما أن يظهر عقيدته الفاسدة وعليه ان يتحمل المسؤولية في هذه الحال. وفي حال البحث يستطيع أن يناقش من يشاء بما يشاء دون أن يطاله عنوان الردة.





الفصل الثالث

الردة



مقدمة

كل فرد منا يميل بحسب طبعه وما أودع فيه من غرائز الى ان يكون حراً طلقاً في كل ما ينوي القيام به من أعمال أو يعتقده من معتقدات، حتى أنه يكاد يهوى العبثية، وهذا الميل هو الترجمة الفعلية للاستجابة المطلقة للهوى، والعداء المطلق للعقل، وهذا ما كنا أشرنا اليه في الفصل الأول، نستحضره هنا للتذكير من جهة، وللتنبيه على ما قد نشعر به من أحاسيس تجاه بعض التقييدات، بغرض التدقيق فيها، هل هي من سنخ الاستجابات للهوى أم أنها عقلانية صحيحة؟

ومع غض النظر عن النوايا وخلفيات ما قد يظهر من استنكارات ازاء بعض التقييدات على الحرية، فإن هذا لايلغي وجود بعض الضيق لدى بعض النفوس وحساسية صادقة أو مفتعلة عند الشعور بأن قدراً من الحرية سيرتب علينا مسؤوليات جزائية وعقوبات قانونية، فنسعى لمواجهة تلك المسؤوليات والعقوبات باسم الحرية، لنعفي انفسنا من كل ذلك.

وعلى هذا الأساس ينظر بعض الناس الى حكم الردة في الإسلام، ويتعاطى معه على أنه ضد الحرية وأنه سيف مسلط على الإنسان يضيّق عليه هامش التحرك، علماً انه كلما كان هناك عقاب كانت هناك حرية، اذ لامعنى للعقوبة على فعل لم يكن المرء حراً في ارتكابه، فالحرية شرط في استحقاق العقوبة كما انها شرط في استحقاق المثوبة، وهذه الحرية هي الحرية

التكوينية، ومجرد ان العقوبات تصادم حرية الاختيار، وتجعلك مسؤولاً عما تختار لن يكون كافياً لردها والتنظير لرفضها، الا اذا كنا نفهم الحرية انها اختيار لايستتبع عقوبة، وهي الحرية التشريعية، وهذا الفهم ينم عن ليس في المفهوم، وخلط بين الحرية التكوينية والحرية التشريعية، قد بيناه بالتفصيل في الفصول التي سبقت.

وقد يتوهم متوهم انه اذا كانت هناك حرية تكوينية فما هي قيمتها ان زالت بالحرية التشريعية.

والجواب ان الحرية التكوينية انما كانت مطلوبة لأن المطلوب الوصول الى السعادة، ولا يكون ذلك الا بعنصري الاختيار والابتلاء مع الهداية الى الطريق المستقيم، والدلالة اليه وهذه كلها حصلت، ويأتي التقييد الشرعي ليدل على الطريق لا ليمنع الانسان تكويناً من ممارسة الاختيار. فتكون الحرية التكوينية شرطاً في الوصول الى السعادة، كما انها شرط في استحقاق العقوبة على تقدير المنع الشرعي. والحرية التكوينية لن تكون في أي مجال من المجالات سبيلاً لاثبات الحرية التشريعية، والا لكان يجوز لكل إنسان أن يقتل من يشاء باعتبار انه قادر على ذلك تكويناً، وهذا الأمر لن تقبل به أي شريعة سواء كانت شريعة الهية ام كانت شريعة بشرية.

هل من مصادمة بين تشريع الردة والحرية:

ونريد هنا ان نعالج مسألة الردة على ضوء الحرية، ونبدأ بطرح تساؤل حول ما اذا كانت تشريعات أحكام الردة تصادم الحرية التشريعية ام لاتصادمها.

من الواضح ان ادعاء المصادمة لابد ان يستند الى اثبات وجود الحرية التشريعية في مورد الردة لتحصل المصادمة وهذا يتوقف على ان يكون مصدر التشريع قد أباح للإنسان ان يرتد، فإن لم يتم اثبات هذا مسبقاً سيكون ادعاء

المصادمة ادعاء فارغاً، لأن المصادمة تستدعي وجود كلا المتصادمين في آن واحد، والحال ان تشريعات الردة تدل على ان الردة ليست مباحة بالاباحة التشريعية بل مورد الردة مورد المنع التشريعي، والموجود في مورد الردة هو الحرية التكوينية، وهي لاتصادم مبدأ العقوبات عموماً بما فيها العقوبات المشرعة في مورده الردة، لما نبهنا عليه من ان الحرية التكوينية شرط في استحقاق العقوبة ولا تنافيها.

ومن هنا تظهر ثغرة في كلام مدعي المصادمة بين أحكام الردة والحرية، من عدم التمييز بين الحرية التكوينية والحرية التشرعية من جهة، ومن عدم اثبات وجود الحرية التشريعية في مورد العقوبة على الردة. ولذا لن يصدر من المسلمين الملتزمين بالاسلام هذا النحو من الادعاء لأنهم يعلمون ان الردة ليست من المباحات ولم نحرر منها تحرراً شرعياً، بل هي من الممنوعات. وإن كان المرء لايؤمن بالتشريع الاسلامي، إما لعدم إيمانه بأن الإسلام دين الهي، كما هو رأي اتباع الأديان الأخرى، وإما لعدم انقياده للتشريع الالهي اساساً، فهذا المرء لن يتمكن ان يدعي المصادمة ايضاً بين تشريعات الردة وبين الحرية التي شرعها هذا الشخص لنفسه ليراها مباحة له. لأن شرط المصادمة في عالم التشريعات ان يكون كلا الحكمين من تشريع واحد، ولذا لاأستطيع ان ادعي مصادمة تشريع اسلامي مع تشريع وضعي لأن التشريع الاسلامي لايقر بذلك التشريع الوضعي، كما ان التشريع الوضعي مبني على رفض التشريعات الدينية.

وهذا يعني اننا عندما نجد اختلافاً بين تشريع وتشريع فلا بد ان نختار أحدهما، وهذا يعني ايضاً ان من يرى ان التشريعات المتعلقة بالردة تصادم حريته التي شرعها لنفسه، فهو غير مؤمن بذلك التشريع اصلاً، ومنكر لحق الاسلام في ان يصدر تشريعه عليه، وهذا معناه انكار الاسلام وعدم الاعتراف به، لأن مقتضى الاعتراف به ان يبحث اولاً هل هناك منع تشريعي عن الردة ام

انها مباحة لا أن يفترض سلفاً اباحته تشريعاً، ثم يبني عليه اعتراض على التشريع الاسلامي فيما شرعه من احكام متعلقة بالردة.

مشكلة البحث في الردة:

والذي يبدو لنا ان مشكلة البحث في مسألة الردة، التي نلحظها عند جملة من الباحثين في الحرية، تكمن في موارد متعددة:

منها: تصديق وجود هكذا تشريع اسلامي وعدمه، وهذا له طريقته بالبحث، وهو أن نشتغل بالفقه والأصول على طريقة العلماء.

ومنها: عدم الاقرار بهذا التشريع حتى ولو علم وجوده في الإسلام، وهذا له طريقة أخرى في البحث، وهو أن نبحث عن الموضوع بحثاً عقائدياً أساسياً.

ولذ فإن احد شروط الحوار حول الحرية عموماً وحول مسألة الردة خصوصاً، هو ان يكون المتحاوران على مبدأ عقائدي واحد أو متقارب، لأن الاختلاف العقائدي يجعل النقاش مبنائياً، حسب مصطلحات علماء الأصول، فيجب ان يتحول النقاش الى المبنى نفسه، ولا فائدة حينئذ من بحث ما يتفرع عن المبنى، وتفصيلات هذا التفريع مثل انه هل يستتاب المرتد ام لايستتاب، لأن المشكلة اساساً في أصل اعتبار الردة جرماً.

وحيث ان الحديث في هذا الكتاب مبني على التزام الكاتب بالإسلام معتقداً وتفريعاً، فإن البحث سيكون على هذا الأساس، بغرض إيقاظ المسلمين وشرح هذا الحكم لهم.

قيمة التشريع الالهي:

والمسلمون آمنوا بربهم وعلموا، بدليل عقلي متين، أنه مصدر التشريع، وأن لايشرع حكماً انطلاقاً من أي خلفية شبيهة بالخلفيات التي

يعيشها البشر في تشريعاتهم او أحكامهم، حيث جرت عادتهم على ان يلاحظوا في تشريعاتهم نيل ما يعتقدون ان فيه نفعهم ومصلحتهم وتجنب الوقوع في ما يعتقدون أنه مضر بهم، وإذا شرعوا عقوبات فهم في بعض الأحيان ينطلقون عند تشريعها او عند تطبيقها، من حالات ذات بعد شخصي مثل التشفي والانتقام، وإذا انتفى هذا البعد الشخصي نجدهم يتساهلون في تطبيق نظام العقوبات وأحياناً في تشريعه ايضاً.

والله تعالى منزّه عن التشفي ومنزّه عن ان يكون في تشريعه مصلحة شخصية يحتاج للوصول اليها عبر هذا التشريع، جلت ساحته سبحانه وتعالى عن ذلك، فهو الغني عن العالمين لاتنفعه طاعة من أطاعه ولا تضره معصية من عصاه، ولو كان يريد شيئاً لحققه بارادته التكوينية، ولقال للشيء كن فيكون، ولم يكن لينتظر من العبد ان يختار، وهو في هذا ايضاً لايبحث عن حاجة له، بل الكل محتاج اليه وهو غير محتاج الى أحد ولا أي مخلوق من مخلوقاته، لذلك يعلم المسلمون أن أي تشريع يشرعه الله تعالى إنما يهدف الى مصلحة للبشرية والمخلوقات نفسها بما يعينها على ان تصل الى هدفها، ربما لايتيسر للإنسان أن يدركها بدون ذلك.

وحكمة أن التشريع لله وحده، تنطلق من جملة ما تنطلق منه، اضافة الى الاثبات العقائدي، من ان الانسان بسبب ضعفه، مهما اصابه الغرور والكبر، وبسبب جهله، مهما ادعى من فتوحات علمية وتطورات فكرية، وبسبب ظلمه، مهما ادعى من طموحات نحو العدل والمساواة، لهو أعجز من أن يختار النظام الأصلح للمجتمعات البشرية بحيث تتحقق كل الأهداف التي يطمح لها الإنسان. ولذا كان الحل بأن يكون التشريع من الله تعالى رب العالمين الحكيم العالم الرؤوف بالعباد الذي لايريد لهم الا الخير، حتى ان تشريع العقوبات ينطلق ايضاً من هذه الصفات ليس الا. فالمسلم المؤمن بهذه الأمور، لن يعيش عقدة من أي تضييق للحرية ما دام هذا التضييق جاء من

تشريع الهي، بينما سينتفض، وحق له أن يفعل، لو جاء التضييق من بشري لمجرد أنه صاحب سلطة أو حكم.

الردة ليست تشريعاً بشرياً:

وهذا التفاوت في النظرة الى التشريعات الاسلامية، موجود ايضاً في حكم الردة الذي شرعه الاسلام، ولم يأت به الفقهاء من عند انفسهم، وقد نصت عليه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية والروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام. فالنقاش، حول حكم الردة، هو في الحقيقة نقاش حول من يملك صلاحية تقييد الحريات، ومن له حق التشريع، فمن يسعى الى ان يرفض أي تشريع لايروق له ولا يوافق عليه، وان كان التشريع دينياً الهياً، هو في الحقيقة يرفض سلطة الله عليه، وهي سلطة ثابتة لن يؤثر فيها اعتراف المرء بها او انكاره لها.

وهذا هو في الحقيقة أحد خلفيات الاعتراضات على الردة كتشريع ديني، وإن كان قد لايجرؤ البعض على تسمية الأمور بأسمائها، ويعلن انه يرفض سلطة الدين عليه ويرفض الانقياد الى أي سلطة ألهية، ويعيب على الآخرين انقيادهم الى سلطة الدين والسلطة الالهية، وهي سلطة لها حق الطاعة، بحكم العقل على العباد، تدعو المسلمين واتباع الدين الى تنفيذ التشريعات الالهية.

فليست مشكلة المنكرين لحكم الردة مع المسلمين الذين آمنوا بهذا الحكم ايمانهم بالشريعة الاسلامية كلها، بل مع صاحب التشريع، فليذهبوا وليحلوا مشكلتهم في غير دائرة التهجم على المسلمين ودينهم.

لانريد ان نقول ان كل من يسجّل بعض الملاحظات على بعض الأحكام بالردة الصادرة من هنا وهناك، هو ممن ينكر الدين ولا يريد الانقياد له، وانما اردنا فقط الاشارة الى ان خلفية الكثير من المعترضين هي ذلك، مع

معرفتنا بأن البعض له خلفيات أخرى للاعتراض على بعض التطبيقات كعدم توفر الملاكات والعلل التي تسمح باصدار هذا الحكم، وهو اعتراض ينسجم كلياً مع الايمان بالله تعالى وتشريعاته.



مصطلحا الكفر والردة

لكلمة الردة، ومع غض النظر عن معناها اللغوي، مصطلحها الخاص في الشريعة الاسلامية، تستعمل في المجال العقائدي، فلا تطلق، في الاصطلاح الشرعي، في غير هذا المجال. ويختلف مصطلح الردة عن مصطلح الكفر اختلافاً واسعاً، وإن كانت الردة في العقيدة كفراً ايضاً لكن ليس كل كفر ردة، ذلك ان الكفر يطلق بمعان مختلفة، حتى في الاطلاقات الفقهية والاسلامية.

مصطلح الكفر

قيل: الكفر في اللغة ستر الشيء ومن هنا قد يقال لليل انه كافر لأنه يستر الناس، كما قد يقال ذلك للزراع لأنهم يسترون البذر في الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ﴾[1]. وقد أخذ هذا المعنى وأطلق على منكري الدين باعتبار انهم يطمسون الحقائق، ثم عمم وصار يستعمل في اللغة لكل من ينكر الدين ولو لم يكن بقصد طمس حقانيته.

الكفر في كتاب الله:

وقد ورد في رواياتنا ان الكفر يطلق في القرآن الكريم على وجوه

(١) سورة الحديد، الآية٢٠.

متعددة، فمن ذلك ما ورد في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال بعد أن سأله سائل عن وجوه الكفر في كتاب الله عزوجل:

الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه: فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما أمر الله، وكفر البراءة، وكفر النعم.

١) فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية، وهو قول من يقول لارب ولا جنة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم الدهرية، وهم الذين يقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[1]، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون، قال الله عزوجل: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[2] أن ذلك كما يقولون.

وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[3] يعني بتوحيد الله تعالى فهذا أحد وجوه الكفر.

٢) وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة وهو ما يجحد الجاحد وهو يعلم انه حق قد استقر عنده، وقد قال الله عزوجل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[4].

وقال الله عزوجل: ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[5] فهذا تفسير وجهي الجحود.

٣) والوجه الثالث من الكفر كفر النعم، وذلك قوله تعالى يحكي قول

---

(١) سورة الجاثية، الآية٢٤.

(٢) سورة الجاثية، الآية٢٤.

(٣) سورة البقرة، الآية٦.

(٤) سورة النمل، الآية١٤.

(٥) سورة البقرة، الآية٨٩.

سليمان عليه السلام : ﴿ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِيٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾[1].

وقال : ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[2].

وقال : ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾[3].

٤) والوجه الرابع من الكفر ترك ما أمر الله عزوجل به وهو قول الله عزوجل :﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ ﴾[4]، فكفّرهم بترك ما أمر الله عزوجل به، ونسبهم الى الايمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده فقال :﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[5].

٥) والوجه الخامس من الكفر كفر البراءة وذلك قوله عزوجل يحكي قول ابراهيم عليه السلام : ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾[6]، يعني تبرأنا منكم وقال يذكر ابليس

---

(١) سورة النمل، الآية٤٠.

(٢) سورة ابراهيم، الآية٧.

(٣) سورة البقرة، الآية١٥٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية٧٠.

(٥) سورة البقرة، الآية٨٥.

(٦) سورة الممتحنة، الآية٤.

وتبرئته من أوليائه من الانس يوم القيامة :﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ﴾[1].

وقال: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴾[2] «يعني يتبرأ بعضكم من بعض»[3].

وهذا الحديث ينبه على أنه ليس كلما اطلق في القرآن كلمة كفر فالمراد به الخروج من الدين، وأن الردة التي تستتبع جملة من الأحكام يقصد بها نحو خاص من الكفر وليس الكفر بالمعنى العام الشامل لكل هذه الوجوه.

مصطلح الردة:

الردة موضوع شرعي مأخوذ من الدين، وليس أمراً ذوقياً يتصرف فيه المرء كيف يشاء، رفضاً أو قبولاً، ومعرفته لاتكون الا من الدين، ومنه ايضاً نعرف الموارد التي يحكم فيها بالردة العقائدية. وعند مراجعة الدين نجد ان الردة في التشريع الاسلامي تعني الخروج عن الدين الاسلامي، ولا يكون ذلك الا في أحد موردين:

الأول: انكار أحد أصول الدين التي بني عليها الإسلام. ومن الأصول ما هو مشترك بين جميع الأديان كالإيمان بالله تعالى. فمن ينكره لايمكن بأي حال أن يعتبر منتسباً لدين من الأديان، كما انه سيكون من السخافة ان يعتبر هذا الشخص نفسه ملتزماً بدين، وبالتالي ليس له ان يستنكر لو اتهم بالكفر او يشعر بالمهانة، إن قيل له انك كافر بالأديان. فليس التكفير في

(١) سورة ابراهيم، الآية٢٢.

(٢) سورة العنكبوت، الآية٢٥.

(٣) أصول الكافي، ج٢، باب وجوه الكفر، ح١.

الاسلام سلاحاً بيد أحد، وإنما التكفير تقرير لواقع فعلي يتلبس به شخص ما.

الثاني: انكار ما يؤدي الى انكار احد أصول الدين، كإنكار حرمة شيء يعلم أن الله حرمه. ولست أقول إنكار ما يقول الفقهاء أنه محرم، فلو بحث الفرد، ولم يصل إلى حرمة ما يقول الفقهاء عنه أنه حرام، فلن تترتب عليه حينئذ أي مسؤولية جراء هذا الانكار. ولذا لو فرضنا ان شخصاً قد أوصله بحثه إلى أن يقول إن الحكم الفلاني، كان مختصاً بزمن معين لايسري في زمننا هذا فهذا الإنكار لايضر عقائدياً بالشخص وإن كان مخطئاً في النتيجة التي توصل إليها. لكن لو اعتمد في نتيجته على أن القرآن كان مخطئاً فيما شرعه، أو ان النبي كان كذلك أي ضرب بالنص القرآني والنص الثابت عن المعصوم عرض الحائط فهذه ردة لو كان المنكر مسلماً، وكفر اصلي لو كان المنكر لذلك غير مسلم. وهذا المورد من موردي الردة لايختص بما اذا كان الحكم المستنكر وجوباً او تحريماً بل يشمل ما اذا كان الحكم المنكر استحباباً او كراهة او اباحة.

ويشترط في ثبوت حكم الردة أن يكون المنكر المسلم، ملتفتاً إلى أن إنكاره، سيؤدي إلى ذلك قاصداً إليه، فإن لم يلتفت إلى ذلك ولم يكن قاصداً له فهو ليس بمرتد، حتى وإن كان مخطئاً في ما ذهب إليه من آراء واختاره من أفكار.

فالردة من المسلم لاتعني دائماً ان ينكر وجود الله تعالى، بل تتحق بأن لايعترف الإنسان بسلطة الله تعالى عليه وبحقه عليه في التشريع والطاعة، وهو المسمى بالاعتقاد بالربوبية، ولذا كان عدم الانقياد للنبوة كفراً وارتداداً كما كان تكذيب النبيﷺ أو تخطئته بما جاء به كفراً وارتداداً.

ومن الجلي جداً ان اثبات الردة على المسلم ليس بالأمر المتيسر الا في حالات نادرة، وغالباً ما يكون ثبوت الردة مستنداً الى انكار صريح يرجع الى انكار الدين او النبوة او الألوهية. وفي حالات متعددة من حالات تطبيق الحكم بالردة وجدنا ان الحكم لم يستند على أرض صلبة.

النصوص تفسر الردة:

والنصوص التي بين أيدينا تؤيد ما ذكرنا من تعريف لمصطلح الردة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[1].

ومثل ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبه له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما تركه على ولده»[2].

والظاهر ان المراد من عدم قبول توبته أنه لن تنفعه التوبة في درء حكم القتل عنه وترتيب الآثار الأخرى عليه، اما من جهة الآخرة فإن الله تعالى يقبل التوبة من عباده. وهذا النص قد دل على أن الحكم معلق على الخروج عن الاسلام والكفر بالقرآن.

وفي الوسائل مجموعة روايات تدل على ان موضوع الحكم بالردة هو الخروج عن الاسلام. ومن الواضح ان هذا الحكم ليس بالسهولة التي قد نلحظها عند جملة من الذي يحكمون على الآخرين بالارتداد في هذه العصور.

---

(١) سورة البقرة، الآية٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب الأول من ابواب المرتد.

موراد لاتثبت فيها الردة

بعد تعريف الردة، وبعد أن توضحت الحدود التي يستوجب تجاوزها الخروج عن الدين والحكم على المتجاوز بالردة واستحقاقه لعقوباتها وأحكامها، يتضح انه ليس من الردة في شيء:

١) الاختلافات الفكرية ما لم تصل الى الحدود التي اشرنا اليها.

٢) وليس من الردة في شيء مجرد أن يخالف أحدنا رأي علماء الدين. وبالتالي يحق للدكتور حسن حنفي أن يقول: «كان تراث المسلمين السابق والمستمر عبر الأجيال الماضية والجيل الحالي والأجيال المقبلة من إبداع المسلمين واجتهاداتهم يخطىء ويصيب فلا عصمة إلا للكتاب والسنة الصحيحة، وما دون ذلك فهو من اجتهاد البشر، هم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، الكل راد والكل مردود عليه إلا رسول الله ﷺ والثوابت قائمة وهي ما علم الدين بالضرورة»[١]. مع التنبية على أن العصمة ثابتة أيضاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام وفق النظرية الإسلامية الإمامية الإثنى عشرية.

٣) ليس من الردة في شيء ان يترك الانسان مذهباً إسلامياً ويدخل في مذهب آخر ما لم يصل الى الحدود المذكورة.

---

(١) مقالة للدكتور حسن حنفي نشرت في مجلة الوسط، بتاريخ ٢/٦/١٩٩٧.

٤) ليس من الردة في شيء ان يخالف الانسان إجماعاً، وفي الأساس ليس للإجماع قيمة ذاتية في المذهب الاسلامي الامامي الشيعي.

٥) وليس من الردة في شيء مخالفة أي صحابي أو تابعي ما لم يرد نص عن النبيﷺ بعدم جواز مخالفته، إن كان المخالف على علم بهذا النص.

٦) كما أنه ليس من الردة في شيء أن ينكر شخص دلالة آية أو رواية على ما يقوله الآخرون مهما كان الآخرون إلا أن يكونوا معصومين كنبي او وصي نبي معين من قبل الله تعالى.

انكار ضرورة من ضروريات الدين:

والمقصود من ضروريات الدين ما يعتبر من بديهيات الدين الإسلامي يؤمن بها كل من يؤمن بالدين، ويعرف بها بشكل تلقائي كل من يعيش بين المسلمين، مثل وجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج وحرمة شرب الخمر ووجوب لبس الحجاب على المرأة، ونحو ذلك من الأحكام التي تعتبر من الحقائق الدينية البديهية التي لايحتاج المسلم في معرفتها الى أي استنباط او اعمال فكر ونظر.

وربما يظهر من جمع من العلماء ان مجرد مخالفة حكم شرعي مجمع عليه او متسالم عليه بين المسلمين او يعد من ضروريات الدين، يكفي للحكم بالردة، كما لو أنكر حرمة شرب الخمر في الإسلام. والحقيقة أنه قد وقع الخلاف بين العلماء في إنكار ما يكون من البديهيات الشرعية كالحكم المذكور ونحوه من الأحكام، هل يكفي للحكم بالردة من دون حاجة الى ملاحظة ما اذا كان هذا الانكار يستلزم انكار النبوة او الألوهية، ام ان الحكم بالردة في تلك الموارد انما هو من حيث ملازمته لانكار أحد ذينك الأمرين.

وهنا قضية أخرى تدخل في انكار الضروري الا انها تتحدث عن الانكار

العملي له، وهي استحلال ترك ما وجب شرعاً او استحلال فعل ما حرم شرعاً، مع فرض ان الوجوب والحرمة بديهيان في الشريعة، وهنا يأتي سؤال ما اذا كان الاستحلال كفر أم فيه تفصيل. والمعروف هو التفصيل، ذلك أن الاستحلال تارة يكون عن عصيان دون انكار للتشريع وتارة أخرى يكون عن انكار له، وهذا الانكار له صورتان، اذ تارة يكون منكراً لوجود هكذا تشريع إما عن جهل به او لأنه بحث فلم يجد، وتارة يكون منكراً له مع اعترافه بوجود تشريع الهي او اخبار قرآني أو نبوي. والاستحلال يوجب الردة لو كان الاستحلال من النحو الثالث، اما الاستحلال بالنحو الأول أي العصيان فهو لايوجب الردة وإن أوجب عقوبة على مخالفة الشريعة من تعزير أو حد حسب المخالفة التي ارتكبها. كما ان الاستحلال على النحو الثاني لايوجب لا ردة ولا تعزيراً. وربما يظهر من بعض الكلمات خلاف ما قلناه.

ضوء على بعض الأقوال:

وكنموذج على الخلاف في مسألتي الاستحلال وانكار الضروري، نذكر ما قاله بعض العلماء في هذا الموضوع:

قال الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف: «من ترك الصلاة معتقداً انها غير واجبة كان كافراً يجب قتله بلا خلاف وإن تركها كسلاً وتوانياً ومع ذلك يعتقد تحريم تركها فإنه يكون فاسقاً يؤدب على ذلك»[١].

وقال ابو الصلاح الحلبي في كتابه الكافي، فيمن افطر في شهر رمضان، قبل انقضاء النهار: «فإن كان بما فعله مستحلاً فهو مرتد بالأكل والشرب والجماع وكافر بما عدا ذلك يحكم فيه بأحكام المرتدين أو الكفار»[٢].

---

(١) الشيخ الطوسي، كتاب الخلاف، المجلد الثالث، كتاب المرتد، المسألة التاسعة.

(٢) الكافي للحلبي، وهو غير كافي الكليني، ص١٨٣.

وقال الشيخ المفيد في المقنعة: «ومن كان على ظاهر الملة ثم استحل بيع الخمور والاشربة المسكرة والميتة والدم ولحم الخنزير والتجارة في ذلك استتيب منه فإن تاب وراجع الحق لم يكن عليه سبيل، وإن أقام على استحلال ذلك كان بحكم المرتد عن الدين الذي يجب عليه القتل، كوجوبه على المرتدين»[1].

وهذا الرأي قد نجده منتشراً بين علمائنا في مرحلة من الزمن، علماً انه لم يتضح تماماً ما اذا كانت تلك الموارد التي يذكرها هؤلاء العلماء الأعلام، ذات موضوعية بالحكم بالردة ام لا، أم أنها امثلة للموارد التي يكون انكارها ملازماً للخروج من الإسلام وانكار الالوهية او النبوة او القرآن الكريم.

ومع ان الشيخ الطوسي قد صرح بما نقلناه، لكن نقل عنه توضيح يفيد انه لايحكم بالردة لو كان الاستحلال لشبهة، وقد اعترض عليه بعضهم بأن الشبهة في غير محلها في مثل الخمر لان تحريمها معلوم من الدين ضرورة. لكن هذا المعترض نفسه يعود فيستدرك ويقول: الا اذا كان جديد العهد بالإسلام[2].

وعلى كل حال ففي مقابل هذا القول قول آخر لايرى ان لتلك الأمور موضوعية في الحكم بالردة بل الحكم تابع لكون استحلال شرب الخمر مثلاً ناشئاً عن تكذيب القرآن أو عدم اقراره بما جاء فيه او نحو ذلك مما ذكرناه سابقاً من اساسي الحكم بالردة.

ومن هؤلاء المحقق النراقي في المستند حيث قال: من أفطر عامداً في شهر رمضان فإن كان مستحلاً فهو مرتد إن كان ممن عرف قواعد الإسلام وكان إفطاره بما علم تحريمه من الدين ضرورة ولا يكفر المستحل بغيره الا مع اعتقاده كونه مفطراً في الشريعة هذا اذا لم تدع الشبهة المحتملة في حقه

---

(١) المقنعة للشيخ المفيد، ص١٠٨.

(٢) راجع كشف الرموز للفاضل الآبي، المجلد الثاني، ص٥٧٠.

والا دريء عنه الحد[1].

وقد حكى الشيخ الأنصاري هذا الرأي عن المحقق الأردبيلي، وحكى عن كشف اللثام انه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته، ونقل عن بعضهم ان الحكم بارتداد منكر البديهي الضروري كالصلاة «انما هو باعتبار ان من نشأ بين المسلمين يعلم بديهة وجوب الصلاة في شرعنا واخبار نبيناﷺ فانكاره لايحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي ﷺ به بل ليس منشأه الا عدم الايمان والتصديق بالنبيﷺ . . . وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام أو المسلمين ونشأ في بلاد الكفر فلا اطلاع منه على عقائد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبيﷺ فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبيﷺ »[2]هذا ويظهر من الشيخ الأنصاري نفسه تبني هذا القول فراجع كلامه.

رأي الإمام الخميني

ومنهم الإمام الخميني ايضاً حيث قال في تحرير الوسيلة في تعريف المرتد «هو من انتحل الإسلام وجحد ما يعلم من الدين بحيث يرجع جحوده الى انكار الرسالة او تكذيب النبيﷺ او تنقيص شريعته المطهرة او صدر منه ما يقتضي كفره من قول او فعل. . .»[3].

وقال في محل آخر: «من استحل شيئاً من المحرمات المجمع على تحريمها بين المسلمين كالميتة والدم ولحم الخنزير والربا فإن ولد على الفطرة يقتل ان رجع انكاره الى تكذيب النبيﷺ او انكار الشرع وإلا فيعزر، ولو كان انكاره لشبهة ممن صحت في حقه فلا يعزر. . .»[4].

---

(١) المحقق النراقي، مستند الشيعة، مجلد١٠، ص٥٢٩.

(٢) الشيخ الأنصاري كتاب الطهارة، ص٣٥٤.

(٣) تحرير الوسيلة للإمام الخميني، ج١، ص١٣١.

(٤) تحرير الوسيلة، ج٢، ص٤٨١.

والذي يظهر لنا ان الرأي استقر عليه الفقه حديثاً، هو ان انكار الضروري او المجمع عليه او استحلاله لايكفي للحكم بالردة ما لم يستلزم ذلك انكار الألوهية او الرسالة او النبوة.



أقسام الردة وإشارة الى بعض أحكامها

إن الإنكار الواقع في الحالتين الموجبتين لخروج المنكر عن الاسلام، تارة يكون أصيلاً في الإنسان، وتارة يكون بعد الاسلام. والأول يقال له الكفر الأصلي، وهذا لايقال له مرتد، ولاتجري عليه أحكام المرتد. والثاني هو الذي يقال له مرتد، وهذا الإيمان، الذي سبق الارتداد، تارة يكون أصيلاً موروثاً، وتارة يكون مكتسباً.

الفطري والملي

فإن كان الإيمان مكتسباً، أي كان بعد كفر، ثم أنكر بأحد الإنكارين، فهذا يقال له مرتد عن ملة. أي كان على ملة غير الإسلام، ثم أسلم ثم عاد إلى تلك الملة أو إلى غيرها. وإن كان أصيلاً، ثم أنكر فهذا يقال له مرتد عن فطرة، ولكل قسم حكمه الخاص به.

ثم إن العلماء فرقوا في أحكام المرتد بين ما اذا كان المرتد رجلاً وما اذا كان امرأة وللمرأة هنا أحكام مخففة، فلو كانت المرأة مرتدة عن فطرة فإنها تستتاب فإن تابت خلال مدة يحددها البعض بثلاثة أيام عادت الى حياتها الطبيعية، وإن لم تتب حكم عليها بالسجن مع التضييق عليها بالمأكل والمشرب، وتسجن مؤبداً حتى تموت في السجن. وقد اختلفوا في حكمها لو تابت بعد انقضاء المدة ودخولها السجن، فهل يطلق سراحها أم يبقى الحكم سارياً. أما لو كان المرتد عن فطرة رجلاً فإنه لايستتاب ويقتل ويتعامل

معه بحكم الميت.

وهناك خلاف بين العلماء في كثير من تفاصيل أحكام المرتد مثل تعريف المرتد عن فطرة، فهل هو المنكر الذي ولد من أبوين مسلمين، أم هو الذي يولد من ابوين مسلمين ثم يعترف بالإسلام عند بلوغه، فلو كان كفره وردته بعد البلوغ وقبل ان يعترف بالإسلام ديناً له فهذا ليس مرتداً عن فطرة[١].

وحيث ان البحث في هذا الكتاب لم ينعقد من أجل بيان أحكام الردة وتفصيلاته والرأي الفقهي فيها، نعرض عن هذه التفاصيل ونطلب من المريدين للتعمق في هذا الأمر مراجعة الكتب الفقهية المطولة.

عقوبة الردة

عقوبة الردة في الإسلام في النظرية الإسلامية الإمامية هي التفصيل بين المرتد الفطري والمرتد الملي.

فالأول يحكم عليه بالقتل، ولا مجال لأي تبديل في حكمه، وفق ما هو المعروف من آراء العلماء[٢]، الا من خلال مراجعة النصوص نفسها،

---

(١) ذكر الإمام الخميني(قده) في تحرير الوسيلة، ج٢، ص٤٩٤، أنه لايحكم على ولد المسلم بأنه مرتد عن فطرة «إذا بلغ واختار الكفر قبل اظهار الاسلام» وذكر ان الذي يجري عليه حكم المرتد عن ملة أي يستتاب، وإن ولد من ابوين مسلمين. وخالف في ذلك السيد الخوئي حيث قال في منهاج الصالحين، ج٢، ص٣٥٣ :«فالفطري من انعقدت نطفته وكان أحد ابويه مسلماً ثم كفر وفي اعتبار اسلامه بعد البلوغ قبل الكفر قولان أقربهما العدم».

(٢) يظهر من الشهيد الثاني في مسالك الافهام ج١٥، ص٢٤ ان القول المذكور هو المشهور بين العلماء ونسب الخلاف في ذلك الى ابن الجنيد. وذكر الفيض الكاشاني في التحفة السنية، ج١، ص٣٥، ان المشهور في المرتد الفطري القتل وعدم استتابته، ثم إنه بعد ان يذكر جملة من الأدلة ويذكر بعض الملاحظات على استفادة ذلك الحكم، نقل عن السيد نعمة الله الجزائري في بعض كتبه ككتاب المفاتيح ان الأحوط استتابة الفطري ايضاً كالملي. والانصاف ان هذا القول له نحو قرب من مضمون الروايات الواردة في الردة لأن بعضها يطلق الحكم باستتابة المرتد من غير =

وملاحظة الأدلة الشرعية التي استند اليها في اثبات هذا الحكم، خاصة وأن الحكم في المرتد الفطري مبني على استظهارات من النصوص يعتمد في الأخذ بها على حجية الظهور الذي هو من الظنون الذي قام الدليل على حجيته، فإن ظهر للباحث ان النصوص لاتدل على ما قاله العلماء، وكان قد استخدم أصولاً وقواعد صحيحة لذلك، حينها فقط يمكنه ان يذهب الى رأي آخر، وإلا فبمجرد ان حكم الردة لايعجبنا، أو أنه مناف للحرية، فهذا لن يكون كافياً لرفض التشريع، الا بالخروج عن الاسلام، أي بردة جديدة. إذ لم يكن الله تعالى ليربط صحة التشريع وعدمه بقبولنا له، بل له علينا الانقياد والطاعة فيما يشرع، كما أن المنافاة مع الحرية ليست دليلاً لا شرعياً ولا عقلياً لرفع كل حكم ينافي الحرية، وإلا لاستلزم ذلك الغاء كل ما في التشريع من واجبات ومحرمات، لأنها ايضاً مقيدة للحرية، فما لم يكن الله قد سمح لنا بشيء، ليس لنا ان نرفضه بحجة الحرية، فإن الحرية بالمعنى التشريعي، الذي تقدم تفسيره مراراً، إنما تؤخذ من الشريعة، ومن السخافة هنا ان يتوقع أحد أن تعرض التشريعات الالهية على الشعوب وطلب استفتاء عام، لتقرر شرعيتها وعدمها حسب نتيجة الاستفتاء.

أما المرتد الملي فإنه يستتاب خلال مدة معينة[1] فإن تاب فلا حكم

= تفصيل بين ما اذا كان عن فطرة او عن ملة، والعلماء الذين فصلوا استندوا الى روايات أخرى تنافي تلك الاطلاقات رأوا ان سبيل الجمع بينها يقتضي القول بالتفصيل. والجمع بين الروايات له أسس معينة ذكرت في علم الأصول، ولا يقبل العلماء الجمع بينها كيفما كان.

(١) أختلف في مدّة الاستتابة للمرتد الملي فقيل يستتاب ثلاثاً فإن تاب والا قتل يوم الرابع وهو قول الصدوق في المقنع، ص١٦٢، وقيل يستتاب القدر الذي يمكنه فيه الرجوع وهو قول الشيخ الطوسي في المبسوط، ج٧، وظاهره انه قد تكون مدة الاستتابة اقل من ثلاثة أيام لأنه جعل القول الآخر هو الأحوط وعلل الاحتياط بأنه ربما دخلت عليه شبهة فيتأملها وينبه عليها، علماً أن مقتضى هذا التعليل ان المدة قد تطول عن الثلاثة ايام خاصة اذا لوحظ احتمال الشبهة وقوتها واسلوب معالجتها، فقد تحتاج شبهة الى ساعات لحلها مثل شبهة انكار وجود الله تعالى، بينما قد تحتاج شبهة أخرى الى وقت أطول قد يمتد أكثر من ثلاثة أيام اذا كانت الشبهة مرتبطة بالنبوّة والاعجاز =

عليه، وإن لم يتب يحكم عليه بالقتل، هذا كله بالنسبة للرجل البالغ.

أما المرأة البالغة فإنها لاتقتل سواء كانت مرتدة عن فطرة أم عن ملة، بل تستتاب فإن لم تتب يحكم عليها بالسجن مؤبداً مع التضييق عليها بالمأكل والمشرب والمؤبد هنا هو حتى الموت، وعندما تتوب قد تخرج من السجن على بعض الآراء، والمسألة محل نقاش واسع بين العلماء[1].

ومن جملة عقوبات المرتد عن فطرة، غير المرأة، أنه تنفصل عنه زوجته فوراً وبمجرد ردته من غير حاجة إلى طلاق، وتنتقل أمواله التي كان يملكها حين ثبوت الردة إلى ورثته. ولو كان المرتد امرأة فيختلف الحال أحياناً باختلاف المعتقد الذي ارتدت اليه، مع ملاحظة وجود اختلاف بين الفقهاء في ذلك. أما المرتد عن ملة فإن ترتيب هذه الآثار معلق على موته أو قتله إن لم يتب فإن تاب بقي على حاله.

دفاع المرتد عن نفسه

يمكن للمرتد أن يدافع عن نفسه: إما بأن يناقش شهادة الشهود ويبين خطأهم وأنه لم يقصد ما يوجب الردة إن كان لتفسيره وجه معقول. وإما بأن

= القرآني، خاصة بعد انقضاء زمن طويل، ومع كثرة الشبهات المزروعة في طريق البحث، والتي يكثر قطاع الطرق من القائها على الناس، اضافة الى ان الرواية التي حددت الوقت بثلاثة أيام لم يعتمد عليها العلماء. وقد حكى المحقق الأردبيلي في مجمع البرهان، ج١٣، ص٣٤٠، عن المشهور موافقتهم لقول الشيخ الطوسي بعدم التحديد، ثم اختار المحقق الأردبيلي ان الأجود في ذلك إحالة الأمر الى الحاكم الشرعي فإن احتمل عنده الرجوع والارتداع أجّله حتى يزيل شبهته، وإن رأى عدم التأثير والعناد وعدم التوجه الى التحقيق وعدم ارادة الارشاد، يقتله.

(١) قال ابن فهد الحلي في المهذب البارع، ج٤، ص٣٤٠: «المرأة لاتقتل بالردة وإن كانت عن فطرة بل تحبس وتضرب أوقات الصلاة دائماً حتى تتوب فتخلى سبيلها حينئذ... وذهب بعضهم الى انها تحبس دائماً مع التوبة وهو وهم، وقد صرح الشيخ بما قلناه في كتاب الاستبصار. وهذا الذي جعله ابن فهد وهما قد اختاره جمع من العلماء منهم الامام الخميني(قده) حيث صرح في كتاب تحرير الوسيلة، ج٢، ص٤٩٤، إن المرأة ان تابت تخرج من الحبس ولم يحدد لذلك مدة.

يقر بما قاله الشاهدان ثم يظهر شبهاته التي دعته إلى اظهار عقيدته التي أدت للحكم عليه بالردة ومناقشتها، إن كان جاداً في شبهته لاعبثياً في اختياره للردة، وعلى العلماء العمل على إزالة تلك الشبهات، إن أمكن، حتى يمكنه أن يتوب فيما بينه وبين الله تعالى على الأقل، حتى وإن استقر عليه حكم القتل هذا إن كان المحكوم عليه مهتماً بالآخرة. وظاهر علمائنا الأعلام في كتبهم الفقهية ان هذا الأمر هو المشهور بينهم.

وقد اختلف علماؤنا في أنه هل يجب على المرتد تسليم نفسه للقضاء الشرعي أم لايجب عليه ذلك، بل يجوز له الهروب؟ كما اختلفوا في أنه هل تثبت له ملكية بعد الردة، لو تمكن من الهروب والاختفاء، أم أن كل ما يملكه ينتقل إلى الورثة وإن ملكه بعد الردة؟ وأثر ذلك يظهر لو لم ينفذ الحكم لسبب من الأسباب. كما اختلفوا في أنه هل يجوز له أن يتزوج مسلمة بعد الردة والتوبة إن كان مرتداً عن فطرة أم لايجوز له ذلك؟.

والبحث عن هذه الأحكام مفصلاً، يخرجنا عن الغرض الذي أردناه من هذا البحث، لأن المطلوب هنا بيان موارد حكم الردة، مع الاشارة اجمالاً الى أحكام الردة، ومن يريد التفصيل فليراجع المطولات كما أسلفنا.

الردة وسب المقدسات:

أحياناً تتشابه الأحكام في بعض الموارد مع اختلاف الموضوعات. فلو قام شخص بعمل بغرض توهين الدين وإهانته أو توهين أحد الأنبياء وتوهين ساحة الالوهية المقدسة ففي هذه الحال قد يحكم علىه بالموت، بعيداً عما اذا كان الشخص مرتداً أم لا. ولذا اتفقت الكلمة على قتل سلمان رشدي دون نظر إلى الخلاف بين المسلمين في أن المرتد الفطري هل يقتل فوراً أم يستتاب. والحكم بالردة يختص بالمسلم بينما الحكم بقتل ساب الرسول ﷺ مثلاً يجري على كل شخص سواء كان مسلماً أو غير مسلم.

كيف تثبت الردة

من المباحث المهمة، التي يجدر التنبيه عليها هنا ان نذكر كيف تثبت الردة وما هي شروط ثبوتها، فقد ذكر علماؤنا شروطاً في الحكم بالردة وطرقاً لثبوتها، ما لم تتحقق تلك الشروط أو لم تتوفر أحد تلك الطرق فإنه لايجوز الحكم بالردة وترتيب آثارها على الشخص المتهم.

طرق اثبات الردة

أما طرق اثبات الردة فيه بأحد نحوين: اما الإقرار، وإما بأن يشهد عليه شاهدان عدلان، ليس من عادتهما الخطأ والسهو، وسلوكهما العام هو الانقياد للشريعة في الواجبات والمحرمات، فيشهدان، أنهما سمعا منه ما يوجب الردة بأن ينقلاً نص كلامه الذي سمعاه لا أن ينقلا ما فهماه ان احتمل الفرق.

شروط الحكم بالردة:

فمن شروط الحكم بالردة أن يتحقق الموضوع، وقد بينا سابقاً ان موضوع الردة هو الخروج عن الاسلام، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخروج بقول او بفعل.

ومن الشروط ان يكون الشخص بالغاً عاقلاً مختاراً غير مكره قاصداً، ملتفتاً لما يقول وللوازم ما يقول. ولذا فإنه لايحكم على الصبي بالارتداد وإن نطق بالكفر كما لايحكم على المكره، كما لاعبرة بارتداد الغافل والساهي

والنائم ولا بمن يقول كلاماً لايعرف لوازمه إن كان ذلك ممكناً في حقه، أو كان يدعي ان كلامه لايستلزم الردة والخروج عن الإسلام، كما لو فرضنا أنه انكر حكماً شرعياً ورد ذكره في القرآن الكريم فادعى ان القرآن لايدل على ما قيل وانه استند في انكاره الى عدم وجود نص قرآني أو نبوي أو امامي يدل على ذلك.

ومن شروط الردة ان يكون كلامه صريحاً بذلك فلو كان مبهماً مجملاً يحتمل وجوها معقولة تنفي عنه الردة لم يصح اتهامه بالردة ولا محاكمته على اساسها، فضلاً عما لو قال ان مراده أحد تلك الوجوه.

الثبوت عند الحاكم:

وقد اختلف العلماء في انه هل يشترط ان يثبت ذلك عند الحاكم أم لايشترط بحيث لو سمع شخص مسلماً يظهر الردة بالصراحة ويعلن تخطئة النبي ﷺ او تخطئة القرآن الكريم، فهل له ان يبادر وينفذ الحكم. والمعروف بين العلماء ان ذلك غير جائز للمستمع بل عليه ان يرفع الأمر الى الحاكم الشرعي العادل، ولو بادر الى القتل يعاقب على فعله. وهذا الرأي ذكره الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والشهيد الثاني في الدروس.

ومنشأ الخلاف هو ما يفهم من النصوص، التي صرح بعضها بأن الذي يقضي على المرتد هو الامام، كما ذكرت روايات ان ذلك كان فعل الإمام عليه السلام فهو الذي كان يستمع للشهود وهو الذي يقرر بشأنه:

مثل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أن رجلين من المسلمين كانا بالكوفة فأتى رجل أمير المؤمنين فشهد أنه رآهما يصليان للصنم. فقال له: ويحك لعله بعض من تشبه عليك؟ فأرسل رجلاً فنظر إليهما وهما يصليان الى الصنم، فأتى بهما فقال لهما: ارجعا. فأبيا. فخذ لهما في الأرض خدا فأجج

ناراً فطرحهما فيه[1].

وعن الإمام الصادقعليه السلام : «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداًصلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد ويقسم ماله على ورثته... وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[2].

نصوص في حكم الردة

والمناسب هنا ان نذكر جملة من النصوص التي يستفاد منها تشريع الردة وأحكامه، حتى نزيل وهما وقع فيه بعض الباحثين، اذ ظن أو أراد ان يوهمنا، ان تشريع الردة فعل من قبل الفقهاء، طمعاً بسلطة وسعياً للاستئثار بها وردع المخالفين لها.

فمن تلك النصوص ما روي عن النبيصلى الله عليه وآله أنه قال: "من بدل دينه فاقتلوه" وهذا الحديث مشهور بين السنة والشيعة[3].

ومنها ما عن الإمام الباقرعليه السلام أنه قال في سؤال عن المرتد: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمدصلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده»[4].

ومنها ما عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمداًصلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب التاسع من أبواب حكم المرتد، حكم من صلى للصنم.

(٢) المصدر السابق، وراجع ذلك المصدر بالنسبة لحكم المرأة.

(٣) راجع الخلاف للشيخ الطوسي، ج٣، ص١٧١، وصحيح البخاري الحديث رقم ٦٤١١ بترقيم العالمية. وسنن أبي داود، ح٤٣٥١ تعليقة محيي الدين. والنصوص في باب الردة كثيرة اقتصرنا على نماذج منها.

(٤) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب الأول من ابواب المرتد.

وامرأته بائنة منه يوم ارتد ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه»[١].

ومنها ما عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه سئل عن مسلم تنصر قال عليه السلام يقتل ولا يستتاب قلت فنصراني أسلم ثم ارتد قال عليه السلام: «يستتاب فإن رجع والا قتل»[٢].

وعن الإمام الصادق عليه السلام في المرتدة عن الاسلام قال عليه السلام: «لاتقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصلوات»[٣].

ومنها ما عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام في المرتد: «يستتاب فإن تاب وإلا قتل والمرأة اذا ارتدت عن الاسلام استتيبت فإن تابت وإلا خلدت في السجن وضيق عليها في حبسها»[٤].

ومنها ما عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: إن عبد الله بن سبأ كان يدعي النبوة وكان يزعم ان أمير المؤمنين عليه السلام هو الله تعالى عن ذلك فبلغ امير المؤمنين عليه السلام فدعاه فسأله فأقر وقال: «نعم أنت هو وقد كان القي في روعي انك انت الله وانا نبي فقال له أمير المؤمنين عليه السلام ويلك قد سخر منك الشيطان فارجع عن هذا ثكلتك امك وتب فأبى فحبسه واستتابه ثلاثة ايام فلم يتب فأخرجه فأحرقه بالنار»[٥].

ونكتفي بهذا المقدار من ذكر النصوص والشواهد على منشأ تشريع الردة، وكنا قد ذكرنا سابقاً بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالردة.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، الباب الرابع من ابواب المرتد.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، باب حكم الزنديق والمنافق والناصب، الباب الخامس من ابواب المرتد.

الحكمة الإجمالية للردة

لابد من حكمة وفلسفة دينية لتشريع حكم المرتد، سواء عرفنا هذه الحكمة أم لم نعرفها، وما هي حجم معرفتنا ومقدار احاطتنا في جنب علم الله تعالى. وإنما نؤكد وجودها استناداً إلى أن الردة ليس تشريعاً بشرياً قام به علماء الإسلام او غيرهم، حتى نقول من أين لهم هذا؟ بل هو تشريع علمنا بصدوره من الله تعالى، وبلغنا اياه عبر رسوله الكريم ﷺ وأوصيائه المعصومين عليهم السلام. ونحن نعلم اجمالاً بأن الله تعالى حكيم ليس له أي مصلحة شخصية في ما يشرعه من أحكام وعقوبات. صحيح أنه لن يضره مخلوق فيما يفعله، لكن هذا المقدار لايستلزم أن لايشرع لهم عقوبات. إنما المرفوض أن يدعي أحد أن تشريع العقوبات منطلق من تشف يمارسه الله تعالى بحق المعاقب، لأن الله تعالى منزه من هذه الاعتبارات. فلا بد وأن تكون مصلحة تشريع العقوبات راجعة إلى عموم المكلفين والمجتمع المسلم، وبالتالي نحن مطالبون بالبحث عن تلك الحكمة، دون أن يعني ذلك أننا لو لم نتمكن من العثور عليها أو من إقناع أحد بها، يكون هذا دليلاً على عدم صحة الحكم، بل يكون هذا دليلاً على عجزنا عن فهم هذا التشريع الثابت بالنصوص القطعية التي لادخل للزمان ولا للمكان بها.

وهذا الأمر لايختص بتشريع الردة بل يعم تشريع العقوبات كلها بما فيها قانون الاعدام الذي شرعه الإسلام في موارد محددة، كان منها مورد الردة، وبما فيها الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات. ونحن مقرون ان هناك

الكثير من الأحكام لم ندرك سرها حتى الآن، وإن كانت هناك محاولات لاستكشاف هذه الأسرار قد تصيب أحياناً وقد لاتصيب.

ونجد من المناسب هنا ان ننبه هؤلاء المستكشفين الى ضرورة عدم التسرع في طرح ما عندهم على انه السر الحقيقي وراء التشريع إذ ربما يصبح مناقشة ما زعموا انه سر التشريع مناقشة للتشريع نفسه، وقد يحصل من جراء هذا الخلط، ان يؤدي رفض ما زعموه الى رفض التشريع بحد ذاته، وهذا الخلل كبير على الباحثين في حكم التشريعات واسرار الشريعة التنبه له وتنبيه القارئين على ذلك.

التشريع والتحليل البشري:

ونحن هنا، وإن كنا سنقوم بمحاولة لتقديم وجهة نظر تحليلية مختصرة، حول موضوع الردة وتشريع حكمها، لكننا نؤكد في الوقت نفسه أن هذا التحليل من عندنا، قد نكون مخطئين فيه وقد نكون مصيبين، فإن أخطأنا فنحن المخطئون، والتشريع على حاله لن يتأثر بخطئنا لأنه لم يأت منا، بل مصدره هو الله تعالى كما قلنا، وهو لم ولن يصدر منه الخطأ، بأي حال من الأحوال.

تحليلنا لمسالة الردة:

وحينئذ نقول: إن تحليلنا يرتكز على ملاحظة ان الإسلام يريد أن يوصل الإنسان لسعادته، وهو يرى ان سعادته ليس الا من خلال الوصول الى جملة كمالات فكرية ومسلكية وروحية، وهذا لايكون الا اذا تأسست حياة الإنسان على الأرض وفق منهجية محددة، علينا ان نأخذها من الإسلام وليس من الناس، مهما بلغوا في العلم والفلسفة من مراتب، وإذا اختلت هذه المنهجية فقد الإنسان سعادته في الآخرة. وهذا وإن كان في حد ذاته عقوبة قهرية، يقع فيها المرء مثل العقوبة التي ينالها من يرمي نفسه من سطح الدار

فيؤدي ذلك الى كسور في جسمه مثلاً، لكن من المهم ايضاً ملاحظة مدى تأثير هذه المنهجية على الآخرين، فإن التشريع الديني، وان اتكل في تطبيق ما يدعو اليه على روحية المسلم، لكنه ايضاً شرع عقوبات تبقى المرء في تلك المنهجية، ولو بسبب خوفه من العقاب، لو كانت السلطة الشرعية العادلة قادرة على تنفيذ ذلك الحكم. كما أن من يخل في طريقته، ولا يعاقب سيشجع ذلك الآخرين. ونحن نعلم ان الآخرين، في الأعم الأغلب محاطون بالهوى والوساوس الانسية والشيطانية، فكان لابد من حمايتهم من كل ذلك ومن قطاع الطرق بينهم وبين ربهم، الذين ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾[1]، ولذا، شرعت العقوبة، وهي في الواقع حماية للمجتمع لأن المجتمع ليس الا هؤلاء الأفراد الذين تجب صيانتهم عن الانحراف.

وتشريع الردة من جملة التشريعات التي بنيت على أساس الهدف المطلوب للفرد ان يصل اليه، في ظل جو اجتماعي مناسب وسلوكية عامة متوافقة مع ذلك الهدف وفق منهجية حددها رب العالمين، فإن إظهار عقيدة مخالفة تستدعي ممارسات مخالفة للإسلام تشكل أتعس انواع الخروج عن تلك المنهجية المرسومة. وهذا الذي ذكرناه سنزيده توضيحاً عند مناقشة بعض الاوهام التي اثيرت حول الردة.

لافلاح بدون معتقد صحيح:

ان من المميزات المهمة في النظام الإسلامي العام أنه مما يرتبط بالعقيدة ارتباطاً وثيقاً، لايمكن تطبيقه بشكل فعال وعملي من دون تلك العقيدة، ولن يكون نظام العقوبات لوحده كافياً في الردع، ما لم تكن هناك حالة تربوية أصيلة في المجتمع المسلم، تنشىء الأفراد على العقيدة نشأة صحيحة، وفق آفاق مريحة للعقل يتمكن من خلالها ان يفكر بكل انصاف

---

(١) سورة النساء، الآية٨٩.

وموضوعية ليقرر الايمان بالمعتقد او عدمه.

ومن هنا تبدو مسألة الردة اعلاناً غير منطقي لرفض أسس يقر بها العقل بكل بساطة، لو كان منفتحاً على الحوار مريداً بكل جد للوصول الى الحقيقة، ولم يكن صاحب العقل قد ذاب في تأثير الهوى واضمحلت روحه في أوحاله.

إننا نعتقد أن مسألتي التوحيد والنبوة من المسائل التي يكشف انكارها عن انغلاق شديد الخطورة في شخصية المنكر وعن ذوبان أشد خطورة في مراتع الهوى والابتعاد عن المسؤولية بعد أن «استيقنتها أنفسهم»، وإن السماح بأن يظهر المرء هكذا انكار من الفرد المسلم في المجتمع المسلم لهو مثل من يسمح لقطاع الطرق بالإنتشار بكل حرية بين العباد وربهم وسعادتهم.

لو كان الفكر هم المنكر حقيقة لم يكن ليضيره ان يبقى انكاره في دائرة الحوار والنقاش كأمر يسعى للبت بشأنه ولم يكن هناك داع للاصرار ان يظهر هذا الانكار، علماً ان انكار مسألة وجود الله تعالى والنبوة مما يسهل معالجته ولا يحتاج الأمر الى عناء كبير، ولذا آمن بذلك من ليس بفليسوف كما آمن به كل مفكر منصف.

وإننا عندما ننظر الى استنفار جماعة المرتدين تجاه حكم الردة في الإسلام نجد ان مشكلتهم ليست فقط في مجرد الانكار بل وفي التهرب من كل مسؤولية في المجتمع، ونحن نعلم انه لايمكن لاي مجتمع ولاي فرد ان يحقق مجتمعاً متكاملاً فاضلاً تترسّخ فيه القيم بدون ان يكون النظام الذي يحيا به الانسان نظاماً دينياً الهياً يرتكز على الايمان، وهذا التفلت يكشف عن دنو نفس لايبلغه قاتل.

إن تشريع الردة يرتكز على ضرورة ردع الانسان عن ان ينكر التوحيد والنبوة، ثم الالتزام بكل ما يتفرع عن الايمان بالله تعالى. ولقد رأينا واطلعنا على كثير من المرتدين فلم يكن عندهم ما يوجب رفض وجود الله تعالى او

النبوة، وإنما كان منطلقهم في الرفض هو التهرب من أي مسؤولية وسعيهم لتحطيم كل ما هو نظام ديني بسبب غرقهم في الأهواء، وتسلط الشيطان عليهم.

نحن نعي مسألة الشك والفكر الحر، ولذا ندعو كل من تساوره نفسه بالردة ان يعيد التأمل، وان لايظهر ذلك وان يمنهج البحث بطريقة صحيحة لو كان همه حقاً الفكر الحر والعقل السليم وليس الهوى.

ولأن الردة، بالمعنى الذي ذكرناه، تعبر عن مستوى من الانحطاط صح لأجلها ان تعد جريمة، كان لها هذا العقاب، اضافة الى المفاعيل الاجتماعية لظهور الردة لو سمح بها وهو ما سميناه بصيرورة المرتد قاطع طريق، له مضاره على المجتمع.

عندما يكون الحكم بالردة في غير محله

لكننا في الوقت عينه نعلم ان هناك جهالاً يستعملون التكفير وسيلة في غير محلها، فيسيئون للإسلام والمسلمين، ويشعرون الآخرين بأن الاسلام ضد حرية الفكر، والإسلام من فعل هؤلاء بريء. ونعلم أن بين المسلمين وعلمائهم أناساً جمدوا عقولهم منذ قرون طويلة، ولا زالوا يعيشون في القرون الهجرية الأولى ولو تمكنوا لحرموا علينا استعمال السيارات بحجة انها بدع. لكننا هنا لانحاكم هؤلاء، وانما نريد ان نؤصل مفهوم الردة في الاسلام، غير عابئين لابإساءة هؤلاء للإسلام ولا بردود الفعل المسيئة ايضاً له.



الردة والحرية

عندما نريد أن نناقش مسألة تحريم الاسلام لإظهار العقيدة الباطلة، التي على أساسه يحكم بالردة، كما بينا سابقاً، علينا أولاً أن نسأل أنفسنا هل لله حق هذا المنع أم لا؟ وهل منع الله فعلاً أم لا؟ والنقاش الأول عقائدي، والثاني فقهي. كما علينا أن نسأل هل هناك جريمة اسمها جريمة الإعلان عن العقيدة المخالفة للتوحيد، أم ليس هناك جريمة في هذا الأمر. نحن المسلمين ندعي أن هناك ما هو جريمة في هذا المجال، ولذا شرع الإسلام عقوبة لها، فمن تشريع العقوبة علمنا أن هناك جرماً يرتكب. وقد ذكرنا سابقاً أن انطباق عنوان الحرية على ممارسة من الممارسات لايعفي هذه الممارسة من الذم ولا من التجريم، إن كان في الممارسة ما يقتضي ذلك.

لايخشى الإسلام على نفسه:

والإسلام لايخشى على نفسه من الإعلان عن عقيدة مخالفة للتوحيد، كما قد يتوهم، لكن ليس معيباً عليه أن يخشى على أفراده وعلى مجتمعه، كما بينا حين عرض الحكمة. بل يعتبر الإسلام أن حفظ التوحيد من حق المجتمع على الأفراد، ومن حق الأفراد على بعضهم البعض، إذ لايمكن لفرد أن يدخل في المشروع الإسلامي الواقعي في طريق الوصول إلى الكمال، وهو المشروع الإلهي للإنسان، ما لم يكن هذا المعتقد هو الذي يحكم الساحة. وستؤثر حركة هذا الفرد على حركة الأفراد الآخرين خاصة ضعاف

العقيدة، ونحن لم ندّع يوماً ان كل أفراد المجتمع مصانين غير معرضين للتشويش، خاصة وأن مستوياتهم الفكرية مختلفة، والأهوء متعددة. وبالتالي فإن إظهار أي عقيدة تخالف أساسيات التوحيد يشكل في الحقيقة عائقاً أمام الحرية في طريق الهدف.

فليس الحكم بالردة من جهة ان العظمة هي من الضعف بحيث يمكن النيل منها أو المساس بها، كما قيل، لأن عظمة التوحيد لن ينالها سوء على كل حال، ولا يهدف الحكم بالردة إلى حماية النظرية، بل إلى حماية المسلمين من الأفكار الباطلة التي قد لايقوون على مناقشتها، على أن يترافق ذلك قيام العلماء بدورهم في تقوية عقيدة المسلمين بالشرح والنقاش والحوار، كلما دعت الحاجة الى ذلك، وقد أسلفنا فيما سبق ان حرية الحوار مفتوحة إلى أقصى حد، وأن الشك في اطار البحث عن الحقيقة مسموح به، لن يكون في أي حال من الأحوال مورد تضييق على المكلفين.

فإذا كانت الردة تشكل نقضاً لحق العقل، من خلال رفض الألوهية والنبوة، ونقضاً لحقوق سائر الأفراد والمجتمع، لم يعد ينفع أن نناقش ذلك تحت عنوان الحرية. بل علينا أن نناقش حينئذ في مدى ثبوت هذا الحق للمجتمع، وهو ما لم يفعله المناقشون لمسألة الردة. وإنما اكتفوا بالتذكير بمسألة الحرية التي لن تنفع عند تقييم الممارسات كما أشرنا.

وعلينا أن نعترف أن أسوأ باب فتح، لهدم المجتمعات وقيمها هو باب الخروج عن الدين، وما كان يمكن للمستكبرين أن يتحكموا بمقدرات هذه الأمم لولا الخروج عن الدين، الذي ادى الى التبعية والعبودية، التي استدرجوا لها باسم الحرية، لذا كانت معركة الخروج عن الدين في أحد مظاهرها معركة سياسية ضد تسلط المستكبرين على المستضعفين ذوي العقول الناقصة.

حكم الردة لم ينسخ:

ويعجبني هنا أن أنقل كلاماً لبعض الذين لادخل لهم بالإسلام، لا أنكر انه قد أضحكني بعض الشيء، حيث يدعى أن حكم الردة قد مات :«إن مقولة الارتداد التي يحاول الإسلاميون المعاصرون إحياءها بعد موتها تنفي مصداقية الدعوة الى الحوار التي يدعو اليها بعض العلماء والمفكرين المسلمين. لأن من يتعامل معك بصفتك مرتداً لا يعترف بك ولا معنى لحواره معك أصلاً بل يضمر لك علاقة تقوم على العنف»[1].

أولاً: إن صاحب هذا الكلام ليس من الملتزمين بالإسلام، ولا من المقرين بإله خالق ورب مدبر حكيم قادر له حق التشريع وله الملك، ومع ذلك يريد أن يعلم المسلمين دينهم، وأي حكم في الشريعة لازال على قيد الحياة، وأي حكم مات. ولذا أدعى أن مقولة الردة قد ماتت، ويريد الإسلاميون المعاصرون إحياءها. ولست أدري من أين حق له أن يدعي ذلك، ومن نصبه وصيا على الشريعة ليحكم بموت حكم من احكامها، وكيف عرف ذلك. وإن كان هذا هو رأيه الشخصي بعيداً عن حكم الإسلام، فهو رأي لايعنينا بأي حال من الأحوال، لأننا لم نستند حين كان حكم الردة حيا، حسب زعمه، الى تشخيصه الطبي، حتى يكون تشخصيه الأخير حجة علينا، خاصة وأنه يصرح بأنه يرفض أي سلطة عليه حتى ولو كانت هذه السلطة هي الله.

ثانياً: أما ما قاله هذا الرجل من أن الحكم بالردة ينفي وجود أي مصداقية للحوار:

فإن أراد الحوار حول إثبات الردة فهو غير صحيح، لأن اثبات الردة قابل للأخذ والرد، وقابل لأن يدافع المتهم عن نفسه لينفي عنها صفة الردة.

---

(١) الممنوع والممتنع، لعلي حرب، ص١٧٦.

وإن أراد أنه ينفي إمكانية الحوار الفكري في الأجواء الملائمة، في ظل حوار فاعل جاد بهدف الكشف عن الحقيقة، دون ان يظهر ردة، فهذا قد بينا أن الردة لادخل لها به، وإن هذا الذي قيل يدل على جهل بمعنى الردة في الإسلام، فلا خوف على أحد لو طرح أي فكرة في سياق حواري هادف لاستكشاف صحة الفكرة أو خطئها حتى وإن كانت تمس المعتقدات الأساسية ما لم يصل الى حد تبني ذلك المعتقد الموجب للردة، وأقفل روحه عن أي استجابة لأي حوار فكري حول الموضوع.

وإن كان مراده أن يمنعك من أن تصر على عقيدتك التي تندرج تحت عنوان الردة بالنحو الذي شرحناه سابقاً فهذا هو المقصود بالضبط من حكم الردة، ولكن لادخل لهذا بالحرية الفكرية، بل هذا مرتبط بحرية التعبير وحرية اظهار المعتقد، فهل إن حرية الفكر تتوقف على حرية التعبير عن تبني الكفر أم يكفيها حرية التعبير عن الأفكار التي تجول في العقل وتخطر على البال دون ان يرافقها تبن لها، وقد ذكرنا ان حرية المعتقد كحالة وجدانية وفعل مضمر ليست مورد عقاب ومحاكمة.

أما حرية التعبير فهي ليست مقدسة، ولا قيمة ذاتية لها، بل التعبير كغيرة من أفعال الإنسان ربما يكون أمراً حسناً وربما يكون جرما، فإن كان حسناً يثاب عليه وإن كان جرماً يعاقب عليه لأنه فعل ذلك بحريته واختياره، وكونه حراً لن يعفيه من المسؤولية اذا اعتبرنا انه جرم، فالنقاش الحقيقي يجب ان ينصب حول ما اذا كان التعبير المذكور جرماً ام لا؟ ومن أين لنا ان نثبت جرميته، الذي نعتقد ان طريقه الشرع المقدس.

ليس العيب في الجمود على ما يقوله الله تعالى ورسوله والقرآن الكريم، وانما العيب في الجمود عند الأنا والهوى.

فإن معنى الأول عدم تجاوز حدوده التي حدها لنا، وعدم تجاوز تشريعه الذي شرعه لنا ولأجلنا، بينما يكون معنى الثاني تجاوز تلك الحدود

التي بينا فيما سبق انها تؤدي الى اسر النفس في حدود اضيق بكثير مما يتوهم المتفلت من نظام الدين وحدوده. لذا كان جمودنا عين حريتنا وتحررهم عين جمودهم.

جريمة وعقاب:

إن لكل نظام قانونه في العقوبات لمن يتجاوز النظام، «فقد جعل الله لكل شيء حداً ولمن تجاوز ذلك الحد حدا»[1]. ومن لايعجبه نظام العقوبات فليناقش في جميع خلفياته العقائدية. ولابد لكل مجتمع إلا وأن يوافق على الكلية التي تقول إن الحرية الفكرية لاتكفي لتغطية الجرائم. فهل يحق لاحد أن يطلب عدم معاقبته لو سرق بدعوى ان له قناعة فكرية سمحت له بالسرقة، أو يحق له التهرب من العقاب لو أقدم على قتل شخص، بحجة ان له قناعة فكرية سمحت له بذلك، إن لم تكن القناعة الفكرية كافية في المجتمع وقانونه الذي يضبط أفراده، لتبرير ذلك الفعل. وهكذا غيرها من الجرائم. فإذا سلمنا بأن الحرية الفكرية لاتغطي الجرائم، فهي لن تكون كافية لتبرير الردة ايضاً، التي تستلزم سلوكاً عملياً خطيراً على حياة المرتد نفسه وعلى حياة المجتمع، مثلما ثبت لدينا أن حرية التعبير لاتمنع من وجود جريمة تعبيرية، كما لو شتمت أحداً ما أو قلت كلاماً أدى الى فتنة ما.

بدع باسم الحرية:

ومن الجرائم التي قد ترتكب في هذا العصر، باسم حرية الفكر، والتي يوافقنا عليها الكثير من المثقفين، الدعوة إلى التطبيع مع العدو الصهيوني، وإلا فبأي وجه يمنعون على أحد ان يعلن رأيه بالتطبيع مع إسرائيل، ولماذا

---

(١) روي هذا الحديث بصيغ مختلفة والمعنى واحد راجع المحاسن للبرقي، كتاب العقل والجهل، الحديث ٣٨٣. والكافي للكليني، ج١، باب الرد الى الكتاب والسنة، ح٢و ج٧ من الكافي كتاب الحدود باب التحديد ح٧.

يتهمونه بالخيانة أليس هذا ضد الحرية الفكرية، أم أنهم يوافقوننا على ان هذا الرأي والترويج له، يمثل في حد ذاته جريمة يجب أن يعاقب عليها صاحبها، مع غض النظر عن طبيعة العقاب، دون ان يروا في ذلك مساً بحرية الفكر بل يرون ذلك التوجه هو المنافي لحرية الفكر والعقل.

وليست حرية الفكر مجرد ان يحلو للمرء ان يفكر كيف يشاء، بل حرية الفكر تعني ان يكون الفكر الذي تتبناه ناشئاً عن حرية في البحث والتدقيق والتأمل، فمن يحلو له ان يعتقد في هذه الأيام ان الأرض مسطحة سيهزأ منه الجميع ولن تحترم هذه الفكرة لمجرد انه حر في أن يفكر على هواه، بعدما وصل العلم الى مرحلة أقر بكرويتها بشكل قطعي لايقبل أي تغيير ولا تبديل حتى في المستقبل الا بتبديل الكون، فإن مقتضى الحرية في الفكر هنا ان يصل الى الاعتقاد بكرويتها. فعلينا دوماً التمييز بين الحرية ان نفكر كيف نشاء ولو كان ذلك مخالفاً لكل منطق سليم وعقل حر، وبين حرية ان نفكر وفق آلية سليمة ومنهجية صحيحة لايمكن لها ان تعمل في ظل ضغوط على العقل تمنعه من التفكير.

إعلان الخروج عن الاسلام جريمة:

إن الاسلام يدعو جميع الناس لاعتناق عقيدته، وهو مستعد لحوار الجميع حول ذلك، ولن يكلف الأمر الكثير من الحوار والنقاش لو كان هناك جدية في المتابعة والبحث. وهو في نفس الوقت يمنع اتباعه من إعلان الخروج عنه، ويعتبر ذلك جريمة يتم تقييمها بحسب الآثار السلبية على حركة الفرد والمجتمع باتجاه الهدف السامي، الذي قرره الدين ايضاً. ولكل خروج جريمة تناسبه وبالتالي عقوبة تناسبه، فلترك الصلاة عقوبته، ولشرب الخمر عقوبته، ولإعلان الكفر بالله ورسله عقوبته ايضاً، دون أن يعني ذلك أن العقيدة نفسها غير متماسكة، كما توهم البعض. ومن يدعي أن هناك شريعة أو فكراً يوجب إيجاباً تكوينياً قهرياً على الفرد أن يقبل بها يكون متوهماً، ومن

ينتظر من الفكر القوي دائماً أن يكون هو الغالب يكون أكثر توهماً. وكمثال على ذلك هل يكفي أن نقول إن العدالة الاجتماعية قوية الى درجة انه لو ظلم احد ما شخصاً آخر لاحاجة الى معاقبته والا كانت العدالة في ذاتها فكرة ضعيفة.

التساهل في الدفاع عن المقدسات:

وقد لفت نظري في هذا المجال دعوة بعض الكتاب للتشبه بكهان المسيحيين، حيث لاحظ أنهم لايقومون بعمل ضد من يشوه صورة السيد المسيح، ويسيء اليه في السينما. وقد فات هذا الكاتب أنه إنما يدعونا إلى الضعف، لان سكوت الكهان لم يكن إلا بسبب ضعفهم وخوفهم من ان يتهموا فيساء اليهم، بعد ان تعرضوا لانتقام شديد من العلمانيين بعد الثورة الفرنسية. علماً أن الكثير من المسيحيين من علماء ومتدينين يطالبون، ويعملون على المنع من تلك الأعمال، لكنهم لم يجدوا آذاناً صاغية. فلو كان هؤلاء المطالبون في موقع السلطة، لرأيت كيف كانوا سيمنعون من ذلك، وهم محقون لو فعلوا. بل يجب على المسلمين أن يفعلوا ذلك، بدل المسيحيين لو تخاذلوا، لأن المسيح عليه السلام نبي مرسل من رب العالمين، قد آمن به المسلمون أيضاً. وإن الواحد منا يستنفر إذا أهين ويرفع الدعاوي في القضاء على الشخص الذي أهانه حتى وإن كان صحفياً، لكن عندما يكون الكلام عن توهين الدين والأنبياء يمنعونك من رفع الدعوى بحجة الحرية، ودعوى عدم الاعتراف بأنها مقدسات، فأي فكر هذا الذي يعطي لنفسه حقاً يسلبه عن الدين ورسله.

الخوف من أن يشتهر الكتاب والكاتب:

إذا كتب شخص كتاباً فيه توهين أو كفر بالمعنى الذي شرحناه سابقاً، وجب إصدار الحكم المناسب بحقه، ممن له صلاحية اصدار الأحكام، عندما يكون الظرف مناسباً. وفي هذه الحال لن يكون احتمال ان يشتهر أمر

صاحب الكتاب ويروج كتابه مانعاً من إصدار الحكم المناسب. وبالتالي فإنه من السخيف أن يعترض على الحكم الذي صدر بحق سلمان رشدي، بأنه أدى إلى اشتهار كتابه، وإن سمعت هذا الكلام من عالم فاعلم انه قد نسي علمه. علماً أن الحكم بالردة احياناً يفضح المتسترين الذين لم يجرءوا على قول ما قاله سلمان رشدي بطريقة وبأخرى، وهذا ما نفهمه من احتشاد الذين لهم موقف من الدين أساساً وراء سلمان رشدي أو وراء غيره. مع أن هناك فرقاً واسعاً بين أن يشتهر الكتاب بعلمه وأدبه وبين أن يشتهر بردته وكفره وبسبه للأديان السماوية، والتي يحتاج إليها الكاتب هي الشهرة الأولى أما الشهرة الثانية فلا قيمة لها على المستوى الفكري ولا تبعث على الفخر والإعتزاز، أضف الى ذلك ان حكم سلمان رشد قد لايكون له علاقة بالردة، بل بالاستهزاء بالنبي ﷺ والمحضر الألوهي المقدس. وعلى كل تقدير لن يحق لنا تجميد حكم من أحكام الله تعالى لمجرد انه قد يؤدي الى اشتهار كتاب معين.



إعتراضات على تشريع الردة

وقد جال وصال بعض المثقفين وهم يعترضون على حكم الردة فبرزت منهم أوهام سموها باعتراضات، أشرنا الى بعضها ضمناً في طي البحوث السابقة، ونشير هنا الى بعض آخر منها:

الوهم الأول: يعتقد بعضهم أن ليس لاحد حق تجريم أي إنسان على أساس ما يعتقد.

وهذه دعوى لم يقدم عليها أصحابها أي دليل. فإن كان مرادهم أنه ليس حتى لله تعالى حق تجريم أحد على أساس ما يعتقد، فهذا مرجعه إلى إنكار حق طاعة لله على العباد، وهو ما يحتاج الى تأسيس عقائدي لم يؤسسوه حين بحثهم في هذه النقطة وتجاهلوها، مما يجعل الأمر مصادرة على المطلوب. وإن كان المراد أنه ليس لبشري حق تجريم بشري آخر، فنحن معهم في هذه القضية، لكن ليس هو موضع الكلام في الردة، بل موضعه أن الله تعالى هل شرع عقوبة للمرتد أم لم يشرع؟ فإن شرع فإن مصدر التجريم هو الله تعالى وليس البشر. غايته أن الله تعالى أوكل أمر تشخيص الردة واثبات وجودها وتنفيذ العقوبة الى بعض البشر، هم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده الإمام المعصوم عليه السلام ومع غيبته يكون الموكل إليه أمر تطبيقها الحاكم الشرعي في الإسلام سواء كان هو الفقيه بناء على نظرية ولاية الفقيه أم غيره.

علماً ان حكم الردة ليس حكماً على نية المحكوم عليه، على ما بيناه

مراراً، بل على ما أظهره من عقيدة توجب الحكم عليه بالردة. إن هذا الإعتراض الذي يبديه بعض المثقفين يدل على أنهم أحوج من المسلمين لتأسيس الأصول التي يقلدون فيها بعضهم بعضاً من غير تفكير ولا تدبر. وينشئون للك قواعد تلقوها ممن سبقهم دون ان نعلم مستنداً عقلياً لما يقولون، رغم ادعاء بعضهم بمرجعية العقل.

لايمكن لمن يسعى لحرية فكرية ان ينطلق من مسلمات ذاتية غير عابىء بتأسيسها تأسيساً فكرياً صحيحاً، وإلا كان كاذباً فيما يدعيه من حرية فكرية، على أن هذا النمط من التفكير خارج عما يعلمونهم اياه في الجامعات، حيث ينبه كل فرد على ضرورة ان يؤسس لكل فكرة يبحث عنها، بحيث لايبقى هناك تساؤل من غير جواب، ويكون المنطلق هو اليقيني البديهي، لا التساهل في المقدمات، وعدم الاعتناء بالتأسيس السليم للأفكار التي يتم تبنيها.

الوهم الثاني: الحكم بالردة يعبر عن ضيق الصدر تجاه الرأي المخالف لما هو سائد.

وهذا الاعتراض يتكرر في بعض الكتب، ويعتبر أصحاب هذا الاعتراض، أن الحكم بالردة ناتج عن عقدة نفسية تجاه أي رأي مخالف، وعلى صنمية تجاه الأفكار التقليدية، دفاعاً عن مقدسات وضعها العلماء بأنفسهم للحفاظ على مكاسبهم الشخصية، فيُحارب باسم الردة كل من يأتي بجديد على صعيد الفكر والمعتقد.

والحقيقة إن فهم الحكم بالردة على هذا الأساس، لهو فهم ينم عن جهل كامل بالردة، ومفهومها وحقيقتها، او ان المقصود هو إظهار الأمر بهذه الطريقة بقصد التشويش، أو كلاهما وهو الأرجح.

وقد بينا فيما سبق أن الحكم بالردة لاعلاقة له لابنفوس المسلمين ولا بنفوس علمائهم، كما أنه لايثبت في كل ما يرتبط بالتشريع والأفكار التي يذكرها علماء المسلمين بل مورده فقط انكار اصل الدين وإنكار ما يلازمه مع

وعي المنكر لهذه الملازمة، وهذا لاحكم تشريع رباني صدر من رب العالمين. فعلى من يناقش في الردة أن يبحث الأمر بغير هذه الطريقة، فإن ثبت حكم الردة فإنه لن يغير من الواقع شيئاً توهم أن ذلك من ضيق الصدر. والطريقة الموضوعية في النقاش حول هذا الأمر أن يبحث أولاً هل لله حق التشريع، وهل له سلطة علينا نحن البشر وهل له أن يمنعنا من إظهار بعض المعتقدات، أم ليس له ذلك وهذا بحث عقائدي. ثم إن سلمنا بسلطة الله تعالى علينا فالواجب البحث عما إذا كان هناك تشريع بعقوبة الردة أم لا. وثالثاً علينا أن نبحث عن موارد تطبيق حكم الردة حتى لانظلم بعضنا البعض بهذا الحكم.

حكم الردة تشريع وليس سلاحاً بشرياً:

ولو افترضنا وجود بعض التطبيقات الخاطئة لهذا الحكم، فهذا لايعني أنه حكم غير إلهي أو من صنع بشري، بل هو حكم صدر ممن له حق التشريع أي رب العالمين. وإذا افترضنا ان الحكم بالردة قد يستغله بعض أصحاب السلطة لحفظ سلطانهم، فهذا لايشكل طعناً بالحكم، بل يتوجه اللوم والطعن لمن اساء الاستفادة من الحكم، ولذا نجد بعض المثقفين المتنورين قد اعترفوا بأن حكم الردة ثابت في الإسلام لكن تنبهوا الى موارد تطبيقاته وأنه قد يقع الخطأ في التطبيق. بينما نجد بعض الذين حاولوا الظهور بمظهر المثقفين الإسلاميين، ينكر حكم الردة لمجرد أنه ضايقه أو أزعجه، مع غض النظر عن الحكم الصادر بحقه ومدى صوابيته، وهو محل نقاش آخر، فنراه يقول وهو يرد على د.عبد الصبور شاهين: «هذا الرجل... لايحتمل الاختلاف ولا يقوى على مناقضة الفكر بالفكر فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجهال والصبية سلاح التكفير»[١].

---

(١) نصر حامد أبو زيد في كتابه التكفير في زمن التفكير، ص٩.

ونحن نلاحظ أنه باسم الحرية الفكرية يتهم من اقتنع فكره بأن في الإسلام تشريع الردة بأنه جاهل عاجز صبي. فكيف حق له أن يقتنع بما يشاء وليس لنا أن نتهمه بينما إذا اقتنعنا بشيء كان له أن يتهمنا. أهذه هي الحرية الفكرية؟ ثم كيف حق له ان يقول ان حكم الردة سلاح العجزة وهو حكم اسلامي. وهل القضايا تثبت او تنفى بالصراخ والتهويل والسباب.

إن هذا الإنكار للردة في الإسلام لم يتضح منشؤه، ولم يستدل عليه صاحبه، وإنما ناقشه نقاشاً عصبياً، يخلو من أي قيمة فكرية. وكان الأجدر به أن يناقش الدكتور عبد الصبور شاهين في صحة تشخصيه وانطباق موضوع الردة لا أن يناقش في حكم الردة من الأساس. وكانت هذه طريقة طه حسين في الدفاع عن نفسه. وهذه أيضاً طريقة الدكتور حسن حنفي، الذي تقدم نقل كلامه.

لسنا هنا في مقام تأييد الحكم الصادر ضد هذا الرجل، فلربما كان مظلوماً فيما اتهم به، بل نحن في مقام تقييم دفاعه عن نفسه، وأنه كيف شط في ذلك حتى خرج عن الانصاف، حتى كاد ان يقع في ردة أخرى غير الردة التي اتهم بها.

التوهم الثالث: إن الحكم بالردة يدل على أن الاسلام غير قادر على مواجهة الفكر بالفكر، وأنه يخشى على نفسه.

وهذا في الواقع تشويش على حقيقة الموضوع وتهويل بغير طائل، لأن واقع الأمر ليس كما ذكر، فقد قلنا سابقاً إن كل ما يدخل تحت عنوان البحث والنقاش مفتوح على مصراعيه في الإسلام، حتى في المقدسات على أن يتحمل من يريد الدخول في هذا النقاش مسئوليته في أن يكون أهلاً لهذا النقاش. والحرية الفكرية لاتعني أن كل شخص يحق له أن يناقش في كل شيء ما لم يملك المؤهلات لذلك، إلا أن نعتبر أن الفكر رخيص إلى درجة

أنه يحق لكل شخص مهما بلغ من العقل صعوداً ونزولاً أن يدخل في تلك البحوث، وليس هذا رأي العاقل قطعاً.

فلا يعارض الإسلام النقاش الفكري مهما كان موضوع النقاش، وإنما منع أتباعه إعلان عقيدة مخالفة. وهذا لا دخل له بحرية الفكر ولا في حرية المعتقد، بل داخل في حرية إظهار المعتقد فوالتعبير عنه والالتزام العملي به، أين إذن قضية الفكر في هذا الموضوع. نعم هناك قيود على بعض المناقشات الفكرية من جهة تحديد ظرفها المكاني والزماني أي قد يمنع من إظهار المناقشات الفكرية في أجواء غير قادرة على خوض هذه النقاش، وهي قيود ترجع الى الحرص على ان يكون الحوار الفكري منتجا جاداً لابيزنطياً بغرض الغلبة والقهر أو الثأر لهدى أو تنفيساً عن حقد.

فالحكم بالردة يستهدف تقويم السلوك ومواجهة السلوك لأن الردة ليست مجرد فكر بل هي نمط حياة وسلوك



ولاية الفقيه والحرية والردة

يملك الكثير من المثقفين أفكاراً خاطئة عن نظرية ولاية الفقيه، وقد أوضحنا الكثير من الأفكار والمفاهيم المتعلقة بها في كتاب الفقيه والسلطة والأمة.

وبشكل موجز نقول هنا، لاتعني ولاية الفقيه أكثر من أن على رأس الحكم في عصر الغيبة الجامع لشرائط الحكم، وهي الفقه والعدالة والقدرة على الحكم بين الناس بالعدل على أساس القوانين الإسلامية بالتعاون مع أفراد الأمة علماء ومختصين وشعب.

موقع الردة في نظرية ولاية الفقيه:

ليس هناك علاقة خاصة لمسألة الردة على مستوى التشريع بهذه النظرية، وإنما قد تكون لها علاقة بها من حيث حصر طريقة اثبات الردة بالفقيه الولي والقاضي الذي يعينه لهذا الأمر وعدم انحصاره به فيمكن ايكال ذلك الى كل قاض فقيه جامع لشرائط القضاء وإن لم يكن في ضمن السلطة القضائية في الدولة الاسلامية، وهل يحق لكل مسلم أن ينفذ حكم الردة عليه، إن علم بها بشكل مباشر من دون حاجة للجوء الى القضاء؟ .

وفق ما نعرفه فإن النظرية العامة عند الفقهاء الإمامية تقول أنه لابد أن يثبت ذلك عند الحاكم؟ كما أنه إذا ثبت ذلك لابد أن يكون التنفيذ عن

طريقه، وبأمر صادر منه أو بحكم صادر منه. ولذا لايجوز بأي حال من الأحوال، على ما هو المعروف بين العلماء، أن يقوم المسلم بقتل شخص لمجرد أنه ثبت لديه أنه مرتد، فلو فعل ولم يتمكن من إثبات ذلك يعتبر قاتلا للنفس المحترمة. كما أنه لو ثبت ذلك يعتبر قد خالف نظام الحكم في الإسلام، وبالتالي يستحق عليه عقاباً وتعزيراً ربما يكون سجناً أو شيئاً آخر.

المخالفة الفكرية مع الفقيه الولي:

وأما ما قد يقوله البعض من أن نظرية ولاية الفقيه تمنع على المسلم أن يبدي رأياً فقهياً أو فكرياً مخالفاً لرأي الفقيه الذي استلم الولاية والحكم، فهذا توهم ناشىء عن عدم فهم نظرية ولاية الفقيه.

إن نظرية ولاية الفقيه لاتعطي ولاية للفقية في غير الموارد التي تحتاج اليها الحكومة. أما في موارد الأفكار والمعتقدات فانه لا ولاية للفقيه علينا فيها. فلو كان صاحب نظرية فكرية فلسنا ملزمين بالأخذ بها، بل لنا أن نحاوره ونناقشه كمفكر صاحب وجهة نظر دون نظر الى كونه ولياً وحاكماً، كما لنا ان نخالفه في رأيه سواء في الأمور الفكرية العامة او في الأمور الفقهية. ولذا لن يقفل باب الاجتهاد في الفقه والعلوم الإسلامية على غير الولي. ولذا لو أمرنا الفقيه بأمر فإننا لسنا ملزمين بالاقتناع الفكري والنظري بهذا الرأي، لكن علينا التنفيذ والطاعة، وهذا أمر بيناه بشكل مفصل في كتاب الفقيه والسلطة والأمة، وذكرنا هناك ان المخالفة مع الولي في الرأي لاتجوّز مخالفته في العمل، فمن شاء التفصيل فليراجع ذلك الكتاب.

فوارق بين ولاية الفقيه وولاية المعصوم:

وعدم وجوب الالتزام الفكري والعقلي بآراء الفقيه الولي هو في الحقيقة من جملة الفوارق بين ولاية الفقيه وولاية المعصوم الذي لما كان قوله وفعله وتقريره حجة الهية علينا، كان من الواجب موافقته وعدم مخالفته في كل ما

يقوله والاقرار بصحة كل ما يفعله. والفرق نشأ من فكرة تم تأسيسها في بحث ولاية الفقيه، وذكرناها في الكتاب المشار اليه سابقاً، هو ان الصلاحيات التي تثبت للفقيه هي ما كان ثابتاً للمعصوم من حيث هو حاكم ورئيس أول للدولة وليس من حيث هو معصوم، أما الصفة التي تثبت له من حيث هو معصوم فهذه لاتثبت للفقيه لأنه بكل بساطة ليس معصوماً بالمعنى الثابت في الامامة. ويظهر أثر هذا الفرق في موارد أخرى، مثل ما لو عين الفقيه شخصاً يليه للحكم والسلطة بعده، فإن هذا التعيين غير ملزم للأمة، بينما لو اشار المعصوم للمعصوم الذي يليه في الامامة لوجب الأخذ به واعتبر ذلك تنصيصاً الهياً على التعيين، وفق ما نفهمه نحن الإمامية في مسألة الإمامة، والتي يطلب البحث فيها في علم الكلام والعقيدة.

ويمكن ان نقول ايضاً: إن مخالفة المعصوم عليه السلام، غير النبي صلى الله عليه وآله، لاتوجب حكم الردة على من يخالفه فكرياً إن لم يكن المخالف ملتفتاً إلى عصمته وإمامته وتعيينه من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله، كما نلحظ ذلك خلال فترة حكم الإمام عليه السلام حيث انه عليه السلام لم يحكم بالردة على مجرد وجود مخالفة فكرية، ولم يعلن الحرب الا على من أفسد وارتكب الجرائم. وإذا حكم بالردة على أفراد محدودين فانطلاقاً من الأسس التي ذكرناها للحكم بالردة، ولذا لم يحكم على المسلمين المخالفين لنا في مسألة الامامة بأنهم مرتدون الا من انطبقت عليه الشروط.

فاذا كان هذا هو الحال مع وجود المعصوم عليه السلام فكيف اذا كان الحاكم فقيهاً، علماً أن الفقيه ليس معصوماً وهو معرّض لأن يخطىء كما قد يصيب كأي فقيه آخر، وهذا هو أحد الأسباب الموجبة لفتح باب الاجتهاد، ولن تكون هناك ردة في مخالفة رأي الولي، ولو كانت المخالفة في اصل مبدأ ولاية الفقيه الا اذا كانت المعاندة مع الدين وتسترت بعنوان المعاندة للفقيه. والتمييز بين ان تكون المخالفة مع الفقيه وبين ان تكون مع الدين امر تسهل معرفته.

دعوة عامة

وفي نهاية البحث أدعو جميع المثقفين إلى مناقشة هادئة لمسألة الردة، انطلاقاً من جميع جذورها، ولن ينفعهم مناقشتها بالنحو المتبع، لأن التباين العقائدي سيكون حائلاً دون أن نصل الى نتيجة. وأدعوهم أن لايستغلوا الحرية الفكرية لمجرد التهجم على فكرة الردة وأي تشريع يمس هواهم. وأذكّرهم بمسؤولية الحرية الفكرية التي لاتعني العبثية، بأي حال من الأحوال، ولا نعني هوى النقد لأجل النقد. فليتحملوا هذه المسؤولية الأخلاقية لأن «كلام الحكماء إذا كان صواباً كان دواء وإذا كان خطأ كان داء»[1]، و«لاخير في علم لانفع فيه»[2] كما جاء في كلام لأمير المؤمنين عليه السلام.

كلمة أخيرة

لسنا قلقين من الموجة التي تهب بين الحين والآخر ضد الدين عموماً والإسلام خصوصاً حتى وإن تستر بعض أصحاب هذه الموجات بلباس الإسلام، ولا من تربص بعضهم بنا ولست أدري متى ييأس هؤلاء من ذلك. بل هذه الهياج علامة قوة فكرنا وعطائه وقوة ديننا وتماسكه، وإلا فلماذا لم

---

(١) نهج البلاغة، ج٤، ص٦٣، بشرح محمد عبده.

(٢) ج٣، ص٤٠ من المصدر السابق.

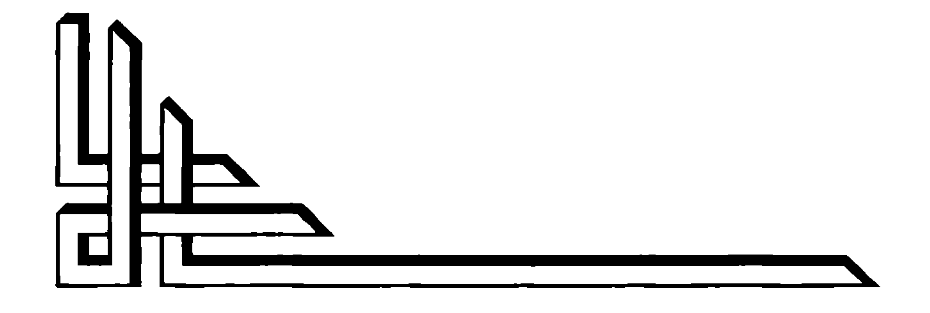
يتمكنوا من إخماد نوره رغم كل جهدهم الذي لم ينقطع منذ أن تشكلت دولة الإسلام في المدينة المنورة على يد رسول الله ﷺ. ولماذا يقبل الغربيون على معرفة الاسلام، وكثير منهم ومن مفكريهم يدخل فيه؟ ولماذا لازال الاسلام على قوته رغم مرور خسمة عشر قرناً على ظهوره. ولذا فانا نشعر بالفخر بديننا وقوته مستعدون لمناقشة كل فكر بفكر، لكن لاقدرة لنا على مناقشة الأهواء.





الفصل الرابع:

الحرية السياسية في ظل الحكم الاسلامي ومشروعية المعارضة السياسية



تمهيد

أهمية البحث:

قد انتهينا في الفصل السابق الى ان ولاية الفقيه لاتشكل عائقاً امام الحرية الفكرية، سواء في المجال العقائدي ام في المجال الفقهي، ويبقى لاستكمال الموضوع، البحث عن الحرية السياسية، مشروعية المعارضة السياسية في ظل الحكم الاسلامي، وهو من المباحث المهمة التي لازال البحث فيها مهجوراً، وهو في نفس الوقت من جملة المسائل التي نحتاج اليها لتحديد مقاربة صحيحة عن مدى الحرية السياسية الممنوحة للمسلم.

والبحث في هذه القضية تنقصه المادة والتجربة، ويحتاج الى بعض الجرأة، خاصة وأن الموضوع لايخلو من حساسية شديدة، لارتباطه بمبدأ هو ايضاً حساس جداً، هو مبدأ الإمامة، والمبدأ المتفرع منها وهو مبدأ ولاية الفقيه وإذا كان البحث في مبدأ ولاية الفقيه، لم يلق الإهتمام الكافي في ما سبق من الإزمنة على مستوى البحث العلمي، فبالأحرى ان نستشعر هذه الغربة عندما نريد ان ندخل في تفاصيل هذا المبدأ، خاصة في التفاصيل التي تفرضها التجربة والتي تعد مسألتنا إحدى أبرز تلك التفاصيل.

وتنجلي أهمية هذا البحث من خلال التجربة الفعلية التي تمارس في جمهورية ايران الاسلامية حيث بني نظامها على المبدأ السامي أي مبدأ ولاية الفقيه الذي اسس اركانه الإمام الخميني(قده). ولم تكن هناك معارضة ملفتة

في زمانه وإن كانت هناك اتجاهات وحركات قليلة الشعبية كانت تناقش في مبدأ الحكم الديني فضلاً عن مبدأ ولاية الفقيه.

وقد انتهى النقاش مع هؤلاء في الجمهورية الاسلامية بعد ان شكل الدستور وتم الاستفتاء عليه ومن بنوده المهمة مبدأ ولاية الفقيه.

إيران في أعين الجهال:

وهي مسألة لاتخلو من بعض الحساسية في هذا المقطع من الزمان خاصة وأننا نلحظ في التجربة المباركة للحكم الإسلامي المبني على نظرية ولاية الفقيه، حركة معارضة وأنماط تعاطي مع هذه المعارضة، من خلال منع بعض أطرافها من الترشح لمجالس نيابية او لمواقع أخرى، أو من خلال إحالات الى القضاء أو من خلال اغلاق صحف وإحالة بعض مسؤوليها على المحاكم القضائية المختصة.

وهنا قد يسيء بعض المراقبين والمعلقين على ما يجري، فهم هذه الأفعال، فقد يحسبونها نوعاً من أنواع التسلط، ونوعاً من أنواع التضييق على الحريات، بهدف حفظ مكاسب شخصية محددة، وهو فهم ناشيء عن عدم فهم طبيعة العمل القضائي من جهة، وعن عدم الوعي الكافي بنظام ولاية الفقية من جهة أخرى، وعن عدم تفهم الأسباب الحقيقية وراء بعض الظواهر التي يسعى البعض للإساءة الى الحكم الاسلامي القائم فعلاً في الجمهورية الاسلامية، بقصد النيل من رحابة صدر الحكم الاسلامي امام المعارضة، والتشويه عليها لأغراض سياسية أو أهواء بهدف التشويش على تلك التجربة منطلقين من عقدة ما.ولا شك ان الانطلاق في تحليل الأمور من عقدة ما، لهو في حد ذاته، نوع من أنواع التسلط والتحكم بالآخرين وليس من الحرية في شيء.

جهل يؤدي الى آخر:

ان التعاطي مع الملف السياسي الداخلي في الجمهورية الاسلامية، وفق ما يتم حالياً في تعليقات جملة من الصحف والمراقبين، لن يفيدنا في فهم ما يجري، وإذا أردنا ان نتفهم تلك الساحة وذلك الملف من منطلق تلك التحليلات الصحفية التي هي في الغالب أجنبية عن نسيج مجتمع الجمهورية، سيوقعنا في جهل كبير.

إن من يريد أن يفهم تلك الساحة عليه ان يدخل فيها، وأن يعرف طبيعة تركيب المجتمع الإسلامي من جهة وطبيعة وشخصية القائد ولي أمر المسلمين من جهة أخرى. وليس من المنطقي في شيء، فيما لو اغلقت صحيفة ما، ان يتم التعليق على مبدأ الإغلاق دون محاولة جادة لفهم سبب الإغلاق، كما ليس من المنطقي في شيء، فيما لو منع أحد من الترشيح لمنصب او موقع ما، ان يتم التعليق على مبدأ المنع، دون أن يكون هناك أدنى محاولة جادة لفهم الدستور ولفهم طبيعة الأشخاص الذين يقومون بعملية المنع وطبيعة الممنوعين من الترشح، وفهم اسباب المنع.

ربما يكون هناك خلل ما في الممارسة، على بعض المستويات، وهو خلل قد لايسلم منه أحد الا من عصمه الله تعالى، وهذا يعني انه ينبغي ان ينصب البحث والتفهم على ما اذا كانت الأسباب التي دعت للإغلاق أو للإحالة على المحاكم او لمنع الترشح، كافية لذلك الاجراء ام لا، لا أن يكون البحث منصباً حول تلك الأمور من حيث المبدأ.

لانستطيع، لو أساء صحفي، ان نمنع المحاكمة عنه لأنه صحفي، وإنما نستطيع ان نسأل عن تلك الإساءة وهل تستحق ذلك ام لا، وأن نفهم وجهة نظر الإدعاء، خاصة وأن المتسائلين هم على نحو العموم لايملكون المعلومات الكافية حول أي ملف يطرح في الساحة السياسية الداخلية في الجمهورية الاسلامية في ايران.

وأحياناً يسعى البعض الى أن يقول ان ذلك من سلبيات نظام ولاية الفقيه، وهو سعي يكشف زيفه الجهل بوقائع الأمور، والتسرع في الأحكام والتعليقات

نماذج من الجهل:

إن متابعتنا لبعض التحليلات الصحفية دلتنا على الكثير من النوايا السلبية تارة والكثير من الجهل تارة أخرى، وعلى سبيل المثال، نذكر ما التقطه بعض الاعلام حول دعوة السيد القائد الخامنئي النساء للدراسة وبلوغ مرتبة الاجتهاد، فظن هؤلاء ان هذه مسألة حديثة، وأنه رأي جديد، علماً ان فقهنا كلها مصرح بأن مرتبة الاجتهاد ليست حكراً على الرجال، ويمكن للرجال والنساء الوصول اليها، وبلغ من جهل هؤلاء ان افترضوا ان كلمة «الفقيه» تعبر عن منصب وهو ليس كذلك.

لكن جهلهم بفقهنا وعلومنا وثقافتنا الدينية والحوزوية تجعلهم يتفاجئون من الكثير من الأمور، رغم ان ما تفاجأوا منه قد يكون في الكتب سطوراً منذ سنين طويلة وقرون متمادية، لكنهم لايقرأون.

المطلوب في هذا الفصل:

لانريد في هذا الكتاب ان نبحث في تفاصيل الحياة السياسية في الجمهورية الاسلامية في ايران، وفي تحليل ما يجري تحليلاً كافياً وافياً لنستعرض الحالات التي هي مثار جدل، ونحاول تفهمها فهذا لوحده يحتاج الى كتاب مستقل ومتابعة خاصة، والمقصود هنا أن نحاول الوصول الى المقدار الممنوح من الحرية السياسية أو الذي يجب ان يمنح للفرد في ظل حكم اسلامي مبني على مبدأ ولاية الفقيه، والتنظير لقيمة لمبدأ وجود حرية سياسية ومعارضة سياسية، لنرى هل في ذلك ما يتنافى مع ولاية الفقيه ام انهما يتكاملان تكاملاً، ينعكس ايجاباً على المجتمع المسلم في سعيه

للوصول الى الكمال والاهداف الإسلامية.

إنه لو تبين لنا ان المعارضة السياسية في ظل الحكم الاسلامي المبني على مبدأ ولاية الفقيه، هي حالة مشروعة في ظل ذلك الحكم، سنفهم حينئذ ان من جملة وظائف الولي الفقيه حماية هذه الحرية وصيانتها وتشريعها وفق اسس سليمة تتلاءم واسلامية المشروع الذي ستكون المعارضة جزء منه، ولن نتوقع منه العكس، وبهذا لن تعود مسألة الحرية السياسية ومشروعية المعارضة، مما يمكن ان يزايد فيها على الفقيه، وأن يدعى انه لاسبيل اليها الا بانتزاعها منه.

وسنبين في هذا الكتاب مشروعية تلك المعارضة وحرص الولي الفقيه على حمايتها واعطائها الدور المناسب، وسنبين ان الكثير من البحوث الصحفية التي تعرض في هذا الشأن لاتبرير لها الا الجهل بمبدأ ولاية الفقيه وعظمته، كما سنبين أن ما تشهده الساحة الاسلامية في ايران اليوم، رغم حاجته الى بعض الضبط، لم يكن ليكون، لولا هذا المبدأ نفسه وتشريعه في دستور الجمهورية الاسلامية الذي سن في حياة الإمام الخميني (قده) الذي كان مستشرفاً للمستقبل استشرافاً دل على قدرة هائلة في ادارة البلاد.

إن وجود تلك المعارضة نشأ بالتدريج وفي ظل الحريات المسموحة في ايران، وفي ظل طبيعة النظام القائم، فهي وليدة ذلك النظام وليست أجنبية عنه، وإن كان هناك من يسعى للتشويه على هذه المعارضة، وقد عمل الولي الفقيه الامام الخميني(قده) والولي الفقيه السيد القائد الخامنئي (مد ظله) على بث هذه الحرية اذا التزم اصحابها بالضوابط.

المؤمنون القلقون:

وسنبين ان مجرد وجود معارضة سياسية أو حرية سياسية لايكفي لتبرير ما نشهده لدى بعض الإخوة المؤمنين من قلق تجاه ما قد يرونه أو يسمعون

عنه في الجمهورية الاسلامية، عن اتجاهات مختلفة تعبر عن وجهات نظر متباينة على مستويات مختلفة ربما يكون بعضها في صدد ابراز معارضة للفقيه الولي سواء في الجانب الفكري ام في الجانب السياسي ام في الجانب الاداري، وبعضها الآخر في صدد امر آخر.

نعم سيكون من حقنا ان نقلق لو لم تكن هناك ابواب مشرعة امام معارضة فاعلة بناءة، او اذا كانت المعارضة الموجودة تسعى لنظام بديل وتعديل الدستور، وليس الأمر كذلك في الجمهورية الاسلامية قطعاً. مع انه يجدر التنبه الى أن المعارضة او ما يسمى معارضة في الجمهورية الاسلامية في ايران، ليست معارضة بالمعنى الذي يتم التداول به في الصحف ووسائل الاعلام، بل روحها الموالاة للنظام والدستور، لو دققنا بعض الشيء في تاريخ وأفكار الشخصيات البارزة في تلك الجهة المسماة معارضة، وفي تاريخ وأفكار الشخصيات التي دعمت ذلك التيار.

مصادر البحث:

نعتقد انه من المهم جداً البحث حول قضية المعارضة ومدى مشروعيتها حتى لاتختلط علينا الأمور. واذا كانت وسائل البحث عن هذا الموضوع قليلة، فإنها غير معدومة وسنحاول ان نصل الى نتيجة معينة هنا من خلال النصوص المتوافرة أعني القرآن الكريم والروايات المروية عن الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام إن امكننا ذلك، ومن خلال التأمل في فترة الحكم التي خاضها أمير المؤمنين عليه السلام وستكون هذه المسيرة هي الرافد الأهم لهذا البحث، وإنما نحتاج الى تلك المصادر للمعرفة، لأننا لسنا بصدد تقديم وجهة نظر شخصية مبنية على سعي فردي لاستكشاف ما يحسن وما لايحسن لأننا نعتقد أساساً ان الإنسان لايملك هذه القدرة بمعزل عن العون الإلهي والرسالة الإلهية وفي الأساس هذا أحد مبررات وجود الشريعة الاسلامية والرسل المرسلين من قبل رب العالمين.

تعريف الحرية السياسية والمعارضة السياسية

الحرية السياسية:

ربما تذكر للحرية السياسية تعريفات مختلفة، وليس هذا بالأمر المهم لنا، اذ لسنا في صدد ذكر هذه التعريفات وبيان الصحيح منها والفاسد، لنختار تعريفاً نتبناه، لأن كل غرضنا يقوم على أساس الوصول الى معنى مفصل يشمل انواعاً من الممارسات تندرج كلها باطار الحرية السياسية بالمعنى التشريعي تمييزاً له عن المعنى التكويني، لنحدد المشروع منها وضوابط مشروعيته، ونميزه عن غير المشروع. ومهما قيل في تعريف الحرية السياسية فلابد ان يكون المقصود العملي منها هو حق ممارسة الافراد مجتمعين ومتفرقين لحقوقهم السياسية المشروعة من دون ان يترتب على ذلك أي مسؤولية قانونية او دينية. وهذا يعني انه لابد ان نحدد الحقوق السياسية، وهنا يمكننا ان نذكر مجموعة عناوين تندرج في دائرة هذه الحقوق، وهي:

١) حق التأثير واعطاء الرأي في الدستور الذي سيحكم البلد على أساسه.

٢) حق التأثير واعطاء الرأي في كل المواقع التي تحتاج الى تفويض من افراد الأمة أو تحتاج الى تعيين من قبل الأمة.

٣) حق الوصول الى مواقع القرار او المواقع الأخرى من مواقع الدولة.

٤) حق التأثير في البرنامج الذي تريد الحكومة تنفيذه والوصول اليه.

٥) حق الاعتراض وابداء الرأي والنقد وحق التعبير باي وسيلة شرعية ضد أي ممارسة تمس المجتمع.

٦) حق اختيار أي منهج او خط سياسي سواء كان متوافقاً مع الحكم ونظامه او مخالفاً له.

الحرية السياسية بين الفرد والمجتمع:

ومن المعلوم ان الحديث عن حرية سياسية للفرد في ضمن المجموع يختلف عن الحديث عن الحرية السياسية للفرد بما هو حالة فردية. كما ان الحديث عن تأثير الفرد في الأمة لايمكن لو أردنا ان نعطي كل فرد القدرة الفعلية على التأثير، لأن هذا التأثير يكون نتاج فعل الأمة نفسها الذي قد لايكون كل أفردها متفقين على رأي واحد فيما يخص شؤونهم العامة، ومن الواضح حينئذ ان التأثير سيكون لصالح الأغلبية، وسيؤدي ذلك الى حرمان الفرد المخالف والأقلية المخالفة من حق التأثير، مع حفظ حقها في العمل الدائم على ان تصير هي الأغلبية لتملك القدرة على التأثير.

وهذا الأمر يتجلى تأثيره في مثل الحقوق التي تعطى للأمة وأفرادها في اختيار ممثليها والمواقع التي تحتاج الى ان تعطي الأمة رأياً في من يتولاها، وفي كل الحقوق التي تتم ممارستها بشكل جماعي ليكون التأثير نتاج محصلة الجماعة نفسها. مثل الاستفتاء على الدستور وانتخاب النواب وانتخاب رئيس الجمهورية ونحو ذلك.

بعض الحقوق تتوقف على شروط:

كما انه ينبغي ان يكون واضحاً ان بعض هذه الحقوق قد يحتاج اكتسابها الى شروط لايكفي فيها ان يكون المرء مواطناً في تلك الدولة، وهذا أمر متبع في كل المجتمعات، فلو افترضنا ان موقعاً يحتاج الى مستوى علمي

معين أو ذا خبرة معينة، فلن يكون الفاقد لذلك المستوى ولتلك الخبرة صاحب حق في الوصول الى ذلك الموقع الا بعد ان يسعى لتحقيق الشرط، وليس هذا سلباً لحق بل بيان لموضوع الحق.

الحرية السياسية حالة مركبة:

والحرية السياسية في حالاتها المختلفة، كيفما كان تحديدنا لها، مزيج من حرية سلوكية وحرية فكرية. والحرية السلوكية هنا هي ايضاً مزيج من حرية التعبير وابداء الرأي في المسائل المطروحة، وحرية بما يندرج في اطار الفعل السياسي وإن كان عنوانه العام اجتماعي او فكري او اقتصادي او غير ذلك، وهو تارة يكون فعلاً ايجابياً كالمشاركة في الانتخاب وفي كل نشاط يساهم في دعم النظام وفق الآليات التي يحددها، وأخرى سلبياً كالامتناع عن المشاركة أو كالاضراب والمظاهرات ونحو ذلك، كما ان حرية التعبير ذات وجهين ايجابي وسلبي.

وعند معالجة ما هو المدى الذي يمكن اباحته للفرد في دائرة الحرية السياسية، ولا نقصد هنا بالضرورة السماح الآتي من قبل السلطة، بل نقصد السماح الصادر من جهة يقر المرء بحقها في السماح والتقييد أي الشريعة، علينا ان نلحظ الفرق بين التحديدين من جهة والفرق بين جزئي المزيج من جهة أخرى.

تذكير ببعض ما مضى:

لابد وان يكون قد اتضح من خلال الفصل الأول والفصل الثاني من مباحث الحرية، في هذا الكتاب، أننا لانقدس الحرية ولا نعتبرها ذات قيمة مستقلة ذاتية، وهدفاً حقيقياً يقصد لذاته، بل هي وسيلة ترتبط قيمتها وحدودها بالدين والشريعة ومصالح الأمة ومصالح الأفراد، وربطها بالدين، باعتبار ان البحث هنا مختص بفهم الحرية على ضوء الإسلام أو في ظل سلطة

اسلامية تلتزم الاسلام ديناً لها عاماً شاملاً لجميع الجوانب. وهذه الارتباطات تستدعي جملة من التقييدات على الحرية في الحياة السياسية العامة، ليصير المطلوب هو البحث عن القيد الشرعي، واي قيد هو المطلوب واي قيد هو المرفوض، لنميز بين القيود التي قد تزرع لاعتبارات غير شرعية يجب تنقية المجتمع والنظام منها، حتى لاندفع ثمناً لقيد لم يأت به الشرع فيكون قد دفع من غير مقابل، او بغير وجه حق.

المعارضة السياسية:

المعارضة تكون عادة، تعبيراً عن حالة فردية او جماعية، تكون خارج الحكم، إما خارج تشكيلته فقط، وإما خارج النظام ككل بحيث لاتكون موافقة على نظام الحكم في البلد.

وشأن المعارضة السعي للوصول الى الحكم والعمل على تغيير ما هي معارضة له. وقد تكون المعارضة مقتصرة على برنامج حكومي معين سياسي او اقتصادي او اجتماعي او غير ذلك، تسعى الى تغييره، من خلال طرح برنامج بديل تقترح تطبيقه، وتراه الأنجح للمجتمع الذي هي جزء منه، وتسعى لحفظ مصالحة والوصول به الى اهدافه، دون ان تكون هناك معارضة جوهرية لطبيعة نظام الحكم القائم.

وقد تكون المعارضة معارضة للأشخاص الذين تولوا مناصب معينة تعتقد المعارضة أنها أكفأ منهم للتصدي والوصول بالمجتمع الى اهدافه التي تم التوافق عليها فتسعى للوصول الى الحكم بغرض تحقيق ذلك، دون ان يكون لها معارضة مع طبيعة نظام الحكم، ولا مع البرامج المطروحة.

وتارة تكون المعارضة معارضة للصلاحيات المقننة أو لطبيعة نظام الحكم كأن ترفض نظام الحكم المبني على مبدأ ولاية الفقيه او ترفض اسلمة النظام. ويمكن ان نحصي أنواع أخرى من المعارضات، تختلف باختلاف

جهة الاعتراض ومورده.

التسامح في مصطلح المعارضة:

وعندما نتحدث عن معارضة، قد يكون لدينا بعض التسامح في التعبير، فإن من يعارض منهجاً حكومياً او برنامجاً حكومياً، سياسياً او اقتصادياً او بيئياً او عسكرياً أو غير ذلك، مع اعترافه بالنظام والدستور، فهذه في الحقيقة نحو موالاة للنظام، وإن كانت تحمل اعتراضاً من جهة أخرى، ولذا لانجد أنفسنا مقيدين في التعبير عن المعارضة بالمعنى الشائع الذي يفترض فيها انها خارج تركيبة النظام، وإن كنا نرى افضلية استعمال كلمة اختلاف بدل كلمة معارضة، حتى لايكون ثمة استيحاش من كلمة المعارضة.

كما أننا عندما نتحدث عن المعارضة السياسية وامكانية وجودها في ظل الحكم الاسلامي، وكيف ينبغي للنظام الاسلامي ان يتعاطى معها، علينا ان نتنبه من جديد الى أن هذه المعارضة، التي هي من جزئيات الحرية السياسية للفرد، ستخضع مشروعيتها للعلاقة القائمة مع الدين، كما هو مبنى البحث في هذا الكتاب، وليس للمزاج الشخصي، وهذه العلاقة ستفترض تقييداً ما، علينا ان نبحث عنه ايضاً.

وليعلم ان موضوع المعارضة السياسية ببعض وجوهها كان موجوداً في ظل حكم الإمام الخميني(قده)، لكن كانت الضوابط واضحة للجميع، وكان الجميع ملتزماً بها وكان الإمام الخميني(قده) يشير في كثير من كلماته الى تعددية بعضها داخل الحكومة وبعضها كان خارج الحكومة. بل ربما كانت المعارضة السياسية جزء من تركيبة النظام، كما كان يحصل أيام الإمام الخميني(قده) وكما ربما هو حاصل في هذه الأيام، لكنها ليست معارضة لاللنظام، ولا للدستور.

مشروعية الحرية السياسية بأوجهها المختلفة

ذكرنا ان الحرية السياسية تعبير عن جملة من الحقوق أحصيناها الى ستة، وهنا علينا ان ننظر في كل حق على حدة لنرى هل هي حقوق حقيقية ام انها حقوق وهمية يدعيها المرء لنفسه بغير وجه حق.

حق التاثير واعطاء الرأي في مسالة الدستور:

علينا هنا ان نعترف أن الدستور الأساسي للأمة الاسلامية هو القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهو بهذا المعنى لايمكن ان يكون مورد تأثير من قبل الأفراد فقهاء كانوا ام فلاسفة أو اطباء او مفكرين سياسيين، وسواء كانوا ولاة أمر ام لا، فإن الدين يرد إلينا من الله تعالى عبر القرآن الكريم وعبر رسوله الأكرمﷺ، ولا ينتظر الدين رأينا فيه لنعمل به، وكنا قد أسسنا هذا الأمر في الفصول السابقة.

لكن القرآن الكريم والسنة النبوية لايقدمان لنا برنامجاً مفصلاً فعلياً مقننا يمكن لأي كان ان يرجع اليه ليفهم مواد هذا الدستور، وكان من المفروض أن يكون الإمام المعصومعليه السلام المعني بعصره هو المتصدي لترجمة المضامين القرآنية والنبوية ويظهرها في ضمن دستور جاهز للبلاد تكون هي الحاكمة على أفعال العباد، لكنه غائب نسأل الله تعالى تعجيل فرجه، وهذا يعني انه لابد من طريقة للوصول الى تلك الترجمة، وليس ذلك الا عبر تصدي الفقهاء لاظهار الشريعة بكل تفصيلاتها التي نحتاج

اليها في تدوين الدستور، الذي هو في حد ذاته فن يحتاج الى خبرة، وبضم جهود الفقهاء الى جهود الخبراء في طرق تدوين الدستور يمكن ان نصل الى دستور محدد للبلاد.

هل يحتاج الدستور الى استفتاء:

واذا كان الدستور هو حصيلة جهد الفقهاء والعلماء، فهل يحتاج العمل به الى استفتاء شعبي عام للموافقة عليه ليصير نافذا على الأمة أم أنه مستغن عن كل ذلك. لقد عمل الإمام الخميني(قده) على ان يعرض الدستور على الاستفتاء وقد نص في الدستور ان كل تعديل يحتاج الى استفتاء عام، فهل كان هذا الأمر ملزماً للولي الفقيه ام أنه غير ملزم؟ وهل كان لزاماً على الولي الفقيه ان يستعين بالفقهاء في تحديد الدستور المطلوب ام كان يكفيه ان يحدد هو بنفسه الدستور للبلاد؟

هل يحتاج الفقيه الولي الى الاستشارة في وضع الدستور:

وقد اثيرت هذه الأسئلة في بداية انتصار الثورة الاسلامية المباركة، ولا تزال تثار تلك الأسئلة ويصرح بعض العلماء بأن الولي الفقيه لايتقيد باي دستور بل هو الدستور الذي على الجميع الانقياد له، فهنا اذن سؤالان:

وفي الجواب عن السؤال الأول: الصحيح أنه لم تكن هناك ضرورة شرعية لعرض الدستور، الذي انتجه مجلس مؤلف من خيرة الفقهاء وحقوقيين واستشير فيه الكثير من المراجع في قم آنذاك وعلى رأسهم السيد الكلبايكاني، على الأمة لتعطي رأيها في استفتاء شعبي عام، وأن هذا ليس من الحقوق الأساسية للأمة حتى في عصر الغيبة، لأن نظرية ولاية الفقيه تقوم على مبدأ حق الطاعة للفقيه سواء فيما يراه فقهياً ام فيما يراه عملياً، ما دام الشأن الذي نتحدث عنه شأناً مولوياً عاماً أو شأناً حكومياً عاماً، وقد بينا في بحث ولاية الفقيه في كتابنا الفقيه والسلطة والأمة، مع برهان محكم ومتين،

لاحجية لرأي مرجع التقليد في تجويز مخالفة الولي الفقيه على المستوى العملي.

وهذا يعني ايضاً الاجابة على السؤال الثاني وهو انه يحق للفقيه وفق نظرية ولاية الفقيه ان يحدد الدستور بنفسه من دون حاجة الى مراجعة الفقهاء الآخرين، وانما قد يحتاج الى خبراء في فن التدوين ليعينوه على صياغة آرائه الفقهية. فهل هذا الكلام دقيق؟

لاشك انه كذلك من ناحية مبدئية، لكننا في كتاب الفقيه والسلطة والأمة قد ذكرنا انه يجب على الفقيه ان يستشير اهل الاختصاص في كل شأن عام يكون فيه عدة آراء، وذكرنا ان ذلك من باب مقدمة الواجب، لأن هدف الفقيه العادل الوصول الى الحق او ما يقرب منه من خلال بذل الجهد الكامل لذلك، وبذل هذا الجهد واجب عليه، ولما كان تحقق هذا الجهد المرتبط بالشأن العام محتاجاً الى استشارة أهل الاختصاص الآخرين مع تعدد الآراء، حتى وإن كان الفقيه مختصاً مثلهم، وهذه الاستشارة واجبة، وإن كان غير ملزم بالعمل بنتيجتها لو ظل مصراً على رأيه بعد الاستماع الى الاستشارات كلها وفهمها والتدقيق بشأنها ومحاكمتها وفق المباني الأصولية والفقهية.

ولذا نحن لانفهم وضع الدستور من قبل مجموعة من الفقهاء الا من قبيل ان هؤلاء اجتمعوا وجلسوا وقدموا اقتراح دستور للولي الفقيه في حينه أي الامام الخميني، ولم يكن رأيهم ملزماً له الا بأن يستمع اليهم ويقرأ ما اقترحوه بعين بصيرة وعدل في الحكم وانصاف في اعطاء الرأي.

فالفقيه الولي لايلزم في مسألة الدستور بأكثر من الاستشارة، اما موافقة الفقهاء الآخرين فهذا غير لازم فضلاً عن ان تكون هناك ضرورة شرعية لأخذ موافقة الأمة.

وليس ذلك فقط، بل يحق، وفقاً لمبدأ ولاية الفقيه، ان يعدّل الدستور

لو استجد له رأي فقهي جديد مخالف لما سبق، او لو تبدل الولي الفقيه وتصدى للولاية فقيه آخر، من دون حاجة الى موافقة الآخرين على هذا التعديل.

هذا كله من ناحية مبدئية، لكن:

حيث انه يشترط في الفقيه الكفاءة في قيادة الأمة، وأن يكون الأحرص على مصالحها ونظم أمورها، وحيث كان من المهم ملاحظة رضا العامة فيما يتعلق بشؤونهم، إن لم يترتب عليه محذور، وحيث ان من كمالات الفقيه وعلو شأنه ان يساير الأمة حيث يمكنه ذلك، وأن يشركها فيما يشرع مع عدم المحذور في ذلك، كل ذلك يدعو الفقيه الى ان يعرض الدستور على الأمة لتعطي رأيها فيه، دون ان يعني ذلك ان شرعية الدستور تتوقف على اعطاء رأيها، بل كان هذا من رفقه بها وتعظيمها لشأنها، وليدلل على ان المصلحة كبيرة جداً في هذا الاستفتاء حيث ينتج استقراراً مهماً على الصعيد السياسي، ويقطع الألسن عن أي محاولة تشويه لهذا الانجاز العظيم، وقد دلت على أهمية هذه الخطوة الأحداث التي تلاحقت فيما بعد، اذ لم يكن بمقدور احد ان يدعي ان الدستور قد تم فرضه فرضاً.

إن هذا الاستفتاء كان مورداً من الموارد التي شخَّص الولي الكفوء ان المصلحة الكبرى للأمة تكمن فيه، ولم يكن تعبيراً عن اعتراف بأن الامة ذات حق ابتداء في ان تستفتى على الدستور، ولأن الأمر كما ذكرنا، لايصح الاعتراض على الفقيه الولي انه بأي وجه يعرض الدستور على الاستفتاء، لأنه اعتراض ناشيء عن جهل بالخلفية التي دعت الامام الخميني لعرضه وتوهم ان منشأه اعتقاد أن رضا الأمة شرط في شرعية الدستور.

وسواء كان رضاها شرطاً ام لم يكن، وسواء كان الاستفتاء حقاً من حقوق الأمة ام لم يكن، فإن النتيجة واحدة بعد ان تم الاستفتاء.

حق التاثير واعطاء الرأي في وصول الرجل المناسب الى الموقع المناسب.

وهنا نتحدث عن نحوين من الواقع: مواقع لها صفة تمثيلية للأمة، ومواقع لاتمثيل فيها للأمة لكن للأمة دور في اختيار رجالها. فمن الأول المجلس النيابي ومن الثاني موقع ولاية الفقيه.

أما بالنسبة للمجلس النيابي

فمن الواضح انه حيث كان دوره تقنين القوانين التي يحتاج اليها البلد، بما يتناسب مع الشريعة الاسلامية، كان لابد ان تكون صفة هذا المجلس صفة تمثيلية للأمة. فالمجلس صاحب صفة وصاحب دور والوصف أتى من الدور، لأن الدور هو في الأساس دور للأمة مساهمة مهمة فيه ،وفي البرامج والقوانين التي تريد ان تدار شؤونها من خلالها، وحيث انها كأمة لن تتمكن ان تجتمع وتعطي رأيها في ذلك فإنها تفوض هذا الدور لمجلس يسمى بمجلس نيابي استناداً الى انهم نواب عن الأمة ووكلاء لهم. وكلما كان الدور كذلك كانت الصفة تمثيلية، وهذا هو حال رئيس الجمهورية فإنه يطرح برنامجاً لادارة البلاد وفق الدستور، وهو في الأساس دور الأمة فتختار رئيساً لها تفوضه القيام بهذا الدور.

وربما يتساءل عن صحة ما قلنا من كون تلك الأدوار هي اساساً للأمة لنحتاج الى تمثيلها في ذلك، ولماذا لانقول انه دور الولي الفقيه، فإن كان غير قادر على القيام بهذا الدور، لاحتياجه الى وقت قد يستنفذ كل جهده ووقته فلا يتمكن من متابعة الأمور الأخرى التي لاتقل أهمية عن ذلك، فيمكنه ان يعين مجموعة من الأشخاص دورها القيام بذلك الدور.

وفي الجواب عن هذا التساؤل نقول:

أولاً: لنفرض ان الأمر كذلك، فإن هذا لايتنافى مع اختيار الولي نفسه

لأن يشرك الأمة في ذلك، واذا أشركها يصبح هناك ضرورة لتشكيل مجلس يمثل الأمة.

ثانياً: قد ذكرنا في كتاب الفقيه والسلطة والأمة أن الفقيه ملزم بأن يستشير أهل الاختصاص في الشؤون التي تهم الأمة وبأنه ملزم بأن يلاحظ مصلحة الأمة دون ان يضر بالقيمة الشرعية لمبدأ ولاية الفقيه وللشريعة الاسلامية، وبأنه ملزم بأن يؤسس مجالس مختلفة يكون لكل منها دور نظراً لأنه غير قادر لوحده على القيام بكل تلك الأعباء، وهذا كله يفرض على الفقيه أن يوكل بعض المجالس الى الأمة نفسها لتختار ممثليها لأن في ذلك تحقيقاً لعنصر المشاركة والذي فيه مصلحة غير خفية على أحد، على أن تختار من يتوفر فيه الاختصاص المطلوب ليقوم بدوره كما يجب، ولذا يجب ان يوافق الولي الفقيه على من يختارونه أهل لهذا المنصب والموقع لأنه في الأساس موقع استشاري للفقيه فإذا اوكل الأمر الى الأمة فهو ليس ايكالاً نهائياً بل هو على نحو المشاركة، ولذا كان هناك مجلس صيانة دستور ينظر في اهلية المرشحين للمنصب ويوافق عليها، وهذا المجلس هو في الحقيقة يمثل الولي الفقيه في هذا الدور لا الأمة ولذا لم يكن من الممكن جعله انتخابياً.

ثم حيث كان لدور المجلس النيابي شق تشريعي ولذا يسمى أحياناً بالمجلس التشريعي وكان لابد ان تتوافق قوانينه مع الشريعة الاسلامية، وجب ان تعرض قوانينه على الولي الفقيه ليقرر شرعية القانون وعدم شرعيته، وهذا دور آخر لمجلس صيانة الدستور الذي يمثل فيه الولي وليس الأمة ولذا ايضاً لن يكون انتخابياً.

ولنا عود للحديث عن دور مجلس صيانة الدستور فقد كثر الكلام عنه هذه الأيام سلباً وايجاباً.

وعلى كل حال فسواء كانت مشاركة الأمة في ذلك حقاً شرعياً أولياً أم كان حقاً اكتسبته من الولي الفقيه وفق تشخيصه للمصالح التي لابد من رعايتها فإن الأمة ستشارك في هذا الحق وقد حفظ لها هذا الحق.

أما بالنسة للولي الفقيه:

فقد بينا في كتاب الفقيه والسلطة والأمة بشكل مفصل أنه لايمكن لأي فقيه أن يأتي ويفرض نفسه ولياً على الأمة بل لابد ان تكون موافقة عليه، وقد بينا هناك ان الأدلة الدالة على ولاية الفقيه، العقلية والشرعية، قد دلت على ثبوت هذا المنصب لمن يحمل مواصفات محددة ذكرنا ان اهمها ثلاثة هي الفقه والعدالة والكفاءة وأن يكون الأفضل من غيره في مجموع هذه المواصفات، اضافة الى صفات أخرى ترجع في اغلبها الى الكفاءة، ولكن حيث ان الأمر بوجوب الطاعة موجه للأمة، والمكلف الذي هو الأمة لن تكون ملزمة الا بطاعة من تعرف بتحليه بتلك الصفات، لذا لابد من الانتخاب ليكون علامة على اعترافها بتوفر الصفات في الشخص المنتخب، وقد بينا هناك شرعية هذا الانتخاب، وان هذا الانتخاب لايراد منه اعطاء حق الولاية للمتصف بتلك الصفات، بل المطلوب منه الاعتراف بذلك التوصيف الذي بموجبه تصبح ملزمة من جهة شرعية باختياره وملزمة بالطاعة له. ولذا لايجوز لها ان تختار من لاتحرز توفر الصفات فيه.

ونظراً لحساسية الموضوع ولحاجته الى اهل الخبرة والى مقارنة بين الفقهاء في جميع اقطار العالم الاسلامي، كان لابد من ايكال ذلك الى من يمثل الأمة في هذا الاختيار، ولذا كانت الطريقة الأفضل ان يكون هناك مجلس يسمى بمجلس الخبراء تنتخبه الأمة لتقر لهم بخبرتهم، ثم يقومون هم باختيار الولي بالمعنى الذي ذكرناه. فدور الأمة محفوظ في اختيار الولي

وانتخابه.

وهذا بحث طويل كنا قد فصلنا فيه في كتابنا المشار اليه لذا نرجو لمن اراد التفصيل الرجوع اليه.

حق الوصول الى أي موقع في الدولة:

وهذا الحق ثابت شرعاً، على ان تتوفر في الشخص الشروط المعتبرة في ذلك الموقع، فلو كان الحديث عن موقع الولي الفقيه، لابد ان تتوفر فيه الصفات المطلوبة اضافة الى معروفيته بهذه الصفات لدى الأمة، وان كان الحديث عن موقع وزاري فهذا حق لرئيس الحكومة فهو الذي يحدد مساعديه لأن الوزراء مساعدين ولايستطيع احد ان يفرض عليه اختيار مساعديه وان كان على رئيس الجمهورية أخذ رأي الولي في ذلك، وحيث ان الموقع له علاقة بالأمة ودوره التمثيلي كما اشرنا، وحيث ان الاستفتاء غير منطقي في هذه الأحوال فإنه يحق لممثلي الأمة في المجلس النيابي اعطاء الرأي في المساعدين الذين يختارهم الرئيس. اذن لامشكلة في ممارسة هذا الحق ما دامت الشروط متوفرة فيه، وهو واضح لدرجة انه لايحتاج الى تفصيل.

حق التأثير في البرنامج الذي تريد الحكومة تنفيذه والوصول اليه:

هذا الحق يفترض انه قد تم نيله من خلال انتخاب رئيس الجمهورية الذي قد يكون هو رئيس الحكومة كما هو الحال في الجمهورية الاسلامية في ايران، او قد يقترح على الولي الفقيه رئيساً للحكومة، ويفترض بالأمة التي تنتخب رئيس الجمهورية ان تكون مطلعة على برنامجه وان تعطي رأيها فيه سلباً او ايجاباً من خلال اختيار الشخص الذي تراه يحمله البرنامج الأفضل بالنسبة لها. فالأمة تقوم بهذا الدور من خلال مسألة الأكثرية والأقلية. فتبقى الأقلية وهذه يكون الحديث معها عن الحق التالي لأنها لم تتمكن من التأثير بعد ان تم اختيار شخص آخر خلاف ما كانت تريد.

حق الاعتراض وابداء الرأي

لانجد في الأدلة الشرعية ما يمنع من ذلك، كما ان مبدأ ولاية الفقيه لاينافيه، حتى وإن كان الاعتراض متوجهاً الى الولي نفسه مع توضيح أتي فربما يرسم الولي سياسة البلاد ويكون لبعض المسلمين اتباع الولاية رأياً خاصاً مخالفاً للولي، فهم وان التزموا عملياً وفق هذه السياسة لكن لهم حق الفات نظر الولي وتقديم النصح له من خلال ابراز النقد وبيان مواطن الضعف في السياسة التي اختارها،لوكان، وبيان الطرح البديل ووجوه القوة فيه. وهذا كله لاينافي ولاية الفقيه، فضلاً عما اذا كان النقد والاعتراض متجهاً الى رئيس الجمهورية وسياسته وبرنامجه.

فهذه كلها حقوق ثابته شرعاً لانجد ما يدل على خلافه، ويمكن ممارسة حق النقد باستعمال الوسائل المشروعة كالصحف والبيانات والرسائل التي يمكن توجيهها للقائد.

ان حق الاعتراض المذكور يندرج بحسب المصطلحات الاسلامية في دائرة النصح، ولا ينبغي ان ينظر الى هذا الأمر على انه أمر عدائي ضد الحكومة او ضد الولاية. لكن حق النقد والاعتراض يتوقف على مجموعة شروط منها ان يكون الاعتراض ناشئاً من حق النصح لا من الهدم والهد، والأول يستدعي اسلوباً يلاحظ فيه المخاطر والمساوىء التي قد تترتب عليه فيختار الأسلوب الأفضل والطريقة السليمة.

وفي الوقت الذي نثبت فيه هذا الحق فإننا مقتنعون ايضاً بأنه لايمكن ان يكون حقاً طلقاً خالياً من أي ضوابط او قيود، لما اسسناه في الفصول السابقة من هذه الحرية كغيرها من الحريات ترتبط بالشريعة والمصالح. وقد اشرنا سابقاً الى ان الحرية السياسية هي خليط من حرية سلوكية وحرية فكرية، وإن الحرية السلوكية تستبطن حرية تعبير باللسان او بغيره من وسائل التعبير مثل الاضراب والمظاهرات ونحوها.

وعندما نتحدث عن الحق المذكور لابد ان نلتفت الى الضوابط الشرعية التي يجب رعايتها فيما يتعلق بالتعبير والسلوك. فلا يجوز ان يكون التعبير بطريقة مهينة بحق الأشخاص باستعمال عبارات غير لائقة، كما لايجوز ان يكون بطريقة تهدد أمن الناس وتعرض مصالحهم للتضييق والتضرر، كما لايجوز حث الناس على العصيان والتمرد والخروج عن الطاعة فهذا كله يتنافى مع الحقوق الشرعية للأشخاص من جهة ويتنافى مع وجوب حفظ نظام المجتمع من جهة أخرى.

هذا إيجاز لبعض القيود ولنا عود اليها بالتفصيل ان شاء الله تعالى.

حق اختيار أي منهج او خط سياسي

يطمح كل امرىء ان يكون له حق اختيار أي منهج او خط سياسي سواء كان متوافقاً مع الحكم ونظامه او مخالفاً له، هذا الحق يتضح حاله مما سبق في الحق السابق، وسيكون محفوظاً من حيث المبدأ لكل شخص على ان يلتزم بالضوابط المطلوبة والتي سنبينها بالتفصيل فيما بعد ان شاء الله تعالى.



دليل عام على مشروعية الحرية السياسية

كل ما تقدم كان استناداً الى أدلة ولاية الفقيه، وقلنا في كثير من تلك الحقوق اننا لانجد ما يمنع من ثبوتها، وعندما لانجد ما يمنع فهذا يعني انها ثابتة مع حفظ القيود والشروط. وهنا نريد ان نقول ان لدينا من النصوص وسيرة الإمام علي عليه السلام ما يكفي لاثبات مشروعية تلك الحرية.

إن الحرية السياسية بالمعنى المشروع، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى جماعات قد تسمى نفسها تارة بالموالاة وأخرى بالمعارضة، أمر لابد عقلاً وشرعاً، لأن الفرد الذي لايشعر بحريته السياسية سينقلب على النظام وإن حمل إسم الإسلام، وكم هي كثيرة الأنظمة التي تحمل اسم الإسلام، ولكن بسبب ضيق الخناق على الأفراد، صاروا يملون من تلك الأنظمة، بل قد يبلغ الضيق ببعض الأفراد ان يصير له عقدة من الإسلام نفسه. إن ضرورة حفظ النظام وإسلامية النظام تقتضي تشريع تلك الحرية، بالمقدار الممكن.

نصوص في الحرية السياسية:

وقد اهتم الإسلام بهذه الحرية وطلب مراعاتها في ظل الحكم الاسلامي، كما يظهر ذلك من جملة نصوص مهمة:

١) منها: قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «فأعينوني بمناصحة خلية من

الغش سليمة من الريب»[1]، وكيف يمكن تقديم مثل هذه المناصحة بدون ان تكون هناك حرية، ومن الواضح ان مورد النصح المطلوب هو ما يتعلق بالحكم، وبالتالي فالمطلوب حرية سياسية تسمح بالنقد والاشارة على الحكم بما يخالف قناعاته.

ان الحرية السياسية هي التي تهيىء وجود نصح سليم من الغش والريب والتملق والتزيف. ومع أن الإمام علي عليه السلام مستغن عن النصح المذكور، لكنه أراد أن يعلّم الأمة كيف يكون الحكم في الإسلام، لو استلم الحكم غير المعصومين، ليتأسوا به في ذلك وليكون للأمة الحجة حينئذ. ولا ريب ان المعارضة المنصفة المخلصة، أحد موارد النصح المطلوب، لأن مثل هذه المعارضة لاتكون عن غش ولا من ريب.

٢) ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس اعظام لنفسي فإنه من استثقل الحق ان يقال له او العدل ان يفرض عليه كان العمل بهما اثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي الا ان يكفي الله من نفسي ما هو املك به من مني»[2]. وهذه العبارات هي من اصرح العبارات الدالة على مشروعية المعارضة السياسية وفق شروط محددة سنذكرها فيما بعد على نحو التفصيل.

ومن المناسب هنا ان نوضح امراً يتعلق بهذا القول ذلك ان الإمام عليه السلام يقول: «فإني لست في نفسي بفوق ان اخطىء...» فقد يتوهم ان هذا دال على عدم عصمة الإمام عليه السلام، وهو وهم يدفعه ان الإمام عليه السلام يقول أنه لو

(١) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج١، ص٢٣١، طباعة دار الهدى الوطنية.

(٢) نهج البلاغة، ج٢، ص١ و٢. م.س.

ترك ونفسه وعزل عن العناية الإلهية لن يكون بفوق أن يخطىء، ونحن نقول إن الإنسان في حد ذاته لو وكله الله تعالى الى نفسه لن يكون مأموناً من الخطأ. والعصمة لاتعني ان الله تعالى لو وكل الأمر الى نفس الشخص يصير معصوماً لأن ايكال الأمر الى نفسه، بحسب المفاهيم الاسلامية نوع عقوبة وخذلان، وكل مؤمن يسعى من خلال صالح الأعمال لكي ينال العناية الالهية والهداية. فالإمامعليه السلام ينبه على انه غير مستغن عن الله تعالى في عصمته لأنه يريد ان يقول إنه غير معصوم.

مع عهد الأشتر:

ومنها ما جاء في عهد الأشتر[1]، وفيه الكثير من الاشارات الى هذه الحرية:

منها «واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم...».

ومنها: «وليكن احب الأمور اليك اوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضى الرعية فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة».

وهذه العبارة من لطائف العبارات في باب الحكم، فإن ترجيح رضا العامة على رضا الخاصة لهو من أظهر ما يدل على أن الإسلام يلاحظ الأمة والأفراد ولا يلاحظ ذوي المناصب والمقربين.

ومنها :«أطلق عن الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر».

ومنها :«ليكن آثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك».

ومنها :«واعلم انه ليس شيء بأدعى الى حسن ظن راع برعيته من

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٨٣.

احسانه اليهم وتخفيفه المؤنات عنهم وترك استكراهه اياهم على ما ليس قبلهم». وتخفيف المؤنات عنهم دعوة لولاة الأمور ان يحرروا الأمة ما أمكنهم.

ومنها :«ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعية ولاتحدثن سنة تضر بشي من ماضي تلك السنن فيكون الأجر لمن سنها والوزر عليك بما نقضت منها».

ومنها :«ثم احتمل الخرق منهم والعي ونح عنك الضيق والأفف يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته ويوجب لك ثواب طاعته».

ومنها :«وإن ظنت الرعية بك حيفاً فاصحر لهم بعذرك واعدل عنك ظنونهم باصحارك فإن في ذلك رياضة منك لنفسك ورفقاً برعيتك واعذارا تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق».

الى غير ذلك من العبارات التي قد يجدها المتتبع. وقد نبهت هذه الجمل على مجموعة مسائل، أهمها الاعتناء بالأمة وافساح المجال لها للتعبير عن آرائها واجابتها عن كل استفساراتها وشكوكها المتعلقة بالحاكم وقيادته وليكن كل الهم هو الحق. هذا ما يجب ان يكون عليه الحاكم الاسلامي وهكذا هو الحال فعلاً.

التنبيه:

ان مشروعية المعارضة ولو الى حد مخالفة رأي الولي، على المستوى الفكري، امر مشروع، مع رعاية كل الشروط المعتبرة، بل يدخل ذلك في دائرة النصح لولي الأمر وهو واجب على كل مسلم ومسلمة سواء كان هذا النصح بالحوار المباشر ام على صفحات الجرائد مع عدم ترتب مفاسد على ذلك أم عبر رسائل متبادلة او غير ذلك من الوسائل.

وحرية المخالفة سواء في السياسة ام في غيرها ثابتة حتى لو كان الحاكم

معصوماً، فيما لو لم يعتقد المرء بعصمته لعذر، ولذا فإن الإمام علي عليه السلام أعطى حرية للخوارج على مستوى المخالفة الفكرية والسياسية ما لم تصل الى حد الممارسة السلوكية المضرة بالمجتمع فإنه عليه السلام تركهم، على ما يذكر المؤرخون، ولم يتعرض لهم رغم كل ما كانوا يقولونه، الى ان بدأوا بأذية المسلمين حينها شن عليهم الحرب وقاتلهم. لكن لو كان الحاكم معصوماً وآمنّا بعصمته كما لو كان الحاكم هو الرسول صلى الله عليه وآله الذي آمن بعصمته كل المسلمين، أو أمير المؤمنين عليه السلام او غيره من الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام، حسب ما يعتقده الإمامية، فسيكون البحث عن المعارضة لغوا لأن معارضة المعصوم تعبير آخر عن معارضة الله تعالى ورسوله وآياته القرآنية ولذا فإننا سنرفض وبشكل قاطع مشروعية أي معارضة لحكم المعصوم عليه السلام.

لكن في ظل عصر الغيبة حيث الحاكم مهما بلغ من العلم والتقوى والورع فهو سيبقى غير معصوم، وهو وإن لن يتعمد الظلم لكنه قد يخطىء خطأ يؤدي به الى الظلم، ومن هنا كان عليه ان يستشير وأن يبذل قصارى جهده في البحث عن الحق سواء في ابداء الرأي ام في تشخيص الواقعة وقد فصلنا في مسألة وجوب الاستشارة على الفقيه حتى في المجال الفقهي، رغم ان الفقيه صاحب رأي في التشريع لكنه ملزم ايضاً بالاستشارة فيه فراجع ما ذكرناه في هذا المجال في كتابنا الفقيه والسلطة والأمة.

قد يقال ان المعارضة غير مشروعة

ومن هنا نقول: إن ما قد يخطر على البال سريعاً من ان المعارضة، في ظل ولاية الفقيه، غير مشروعة مثلما هي غير مشروعة في ظل حكم المعصوم باعتبار ان نظرية ولاية الفقيه تقول ان ما للامام عليه السلام للفقيه فإن كان لايحق لأحد أن يعارض الامام عليه السلام فلا يحق لأحد ان يعارض الفقيه، لهو كلام غير صحيح. فقد فات هؤلاء ان ما يثبت للامام عليه السلام انما يثبت للفقيه ان كان ما ثبت له عليه السلام من حيث هو قائد لامن حيث هو معصوم، والمنع من معارضة

المعصوم لم يكن لأنه حاكم حتى يقال ان كل حاكم في الاسلام لاتجوز معارضته بل لأنه معصوم وهذا الوصف منفي عن الفقيه الحاكم بلا اشكال. وبالتالي لن تصح الاجابة بنحو قاطع اعتماداً على هذه الطريقة. بل من يريد بيان عدم المشروعية عليه ان يسلك في ذلك مسلكاً آخر.

وقد يتمسك لذلك بمقولة عمر بن حنظلة حيث يفهم منها أن الرد عليه كالراد على الله تعالى[1]، مما يعني ان المعارضة غير مشروعة لأنها تمثل رداً عليه.

وهذا الكلام غير صحيح أيضاً لأن المعارضة لاتعني المخالفة في مقام العمل، وما ورد في المقولة انما لوحظ فيها الرد في مقام العمل لا في مقام الرأي المتبنى فمن يريد المعارضة وابداء وجهة نظر مختلفة فهذا لن يمنع منه كون الحاكم فقيهاً ما دام المعارض ملتزماً عملياً بحكم الحاكم، وليس المطلوب بناءً على نظرية ولاية الفقيه ان يقتنع الفرد بحيثيات حكم الحاكم. مثلما هو الحال في القضاء فإن حكم القاضي نافذ على طرفي النزاع وإن كانا مجتهدين رغم انهما قد يخالفانه في الرأي الفقهي، او في التشخيص للواقعة، ووجوب الالتزام عليهما لايعني وجوب ان يقتنعا بنفس وجهة النظر.

نتيجة البحث:

ومن كل ما تقدم نستنتج ان بعض المعارضة غير جائزة وبعضها جائز فالجائز هو المعارضة على مستوى ابداء الرأي المخالف من غير فرق بين ان يكون ذلك في مجال الاقتصاد او السياسة او الفكر عموماً. وغير الجائز هو المعارضة العملية التي تستوجب رفض تنفيذ الأحكام والقوانين مثل العصيان المدني او تخريب المنشآت او القيام بأعمال مسلحة او نحو ذلك، او ما يستوجب اغتشاش الأمة وخيانتها وما يؤدي الى فتن داخلها والقدح والذم

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، الباب١١، من ابواب صفات القاضي، ح١.

وتشويه الحقائق ونحو ذلك من الشروط التي يقر بها كل عاقل، والمعارضات التي تسعى لإلغاء اسلامية النظام فهذه المعارضة هي في حد ذاتها غير مسموح بها اسلامياً.

إذن ليس في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر عقدة من كلمة معارضة بل المشكلة تكمن في المعاداة فكل معارضة لاتصل الى حد المعاداة ينبغي ان تكون مسموحاً بها، والمعارضة لاتعني بالضرورة المعاداة بل قد تكون جزء من حركة الموالاة. وقد تبين لنا مما تقدم ان الولي الفقيه لايتعاطى مع افراد المجتمع على أساس مبدئي المعارضة والموالاة بل يتعاطى على أساس الحق والعدل وصلاح الأمة وتطبيق المعايير الاسلامية والقوانين الشرعية ويقود الأمة بكل فئاتها نحو شاطىء الأمان، مع تنبه لكل ما يقوله الناس واعطاء الفرص للناس بالتعبير عن آرائهم بشكل مخلص وفعال.



قيود الحرية السياسية

لسنا من المتعبدين بالحرية، ولسنا من القائلين بأنها ذات قيمة ذاتية، وإنما نحن نقبل بها بسبب مساهمة الحرية في وصول المجتمع الى رقيه وتطوره ومصالحة المهة، وبسبب ان الشرع سمح بها، وهذا الأمران يفرضان بشكل تلقائي مجموعة قيود على الحرية السياسية، لتكون متناسبة مع الهدف ومع الدليل. ومن هنا يمكن من خلال التأمل في الهدف ونظرة العقل اليه ومن خلال التأمل في النصوص الدينية، ان نؤكد وجود مجموعة من الضوابط، ينبغي مراعاتها على مستوى ممارسة الحرية السياسية، قد تؤدي في بعض الأحيان الى تشريع عقوبات بشأن مخالفتها، ومحاكمة المخالفين، كما هو الحال في كثير من الممارسات التي لاتعفي اصحابها من المسؤولية لمجرد انضوائها تحت عنوان الحرية الفكرية او الحرية السلوكية.

إن مسألة الحرية، وكما أشرنا مراراً، ليست هي القيمة التي يسعى إليها الانسان، والا لم يكن هناك فرق بينه وبين الحيوان، الذي هو ايضاً يشعر بالحاجة الى حرية مطلقة، ولا يمكن اقناعه بضرورة الالتزام بأي ضابطة، ولذا لاتشرع القوانين لأجله، وانما تشرع لصاحب الحيوان، لو كان له صاحب.

ميزة الانسان في مسألة الحرية انه يسعى نحو حرية مسؤولة يمكن اخضاعها لضوابط وقيود، ويعتبر الحرية وسيلة من وسائل التطور والتكامل،

وليست مجرد وسيلة عيش وحياة يمررها كيف يشاء، ليصير طموح المرء ان يتدنى الى مرتبة الحيوانات.

ضوابط الحرية السياسية:

ويمكن من خلال الرجوع الى النصوص التي تقدمت وملاحظة حكم العقلاء وما توافق عليه العقلاء، استخلاص مجموعة الضوابط التالية:

أولاً: عدم الغش

أن لايكون في تقديم النص اي اغتشاش او ريب، وأن لايكون في ممارسة الحرية السياسية التي قد تتجلى في الصحف والمقالات والكتب، ما يوجب التدليس على الأمة، فإن صاحب الفكر السياسي او الممارسة السياسية الحرة، مسؤول ايضاً عن مجتمعه، ومطالب بأن يكون مخلصاً لهذا المجتمع، لايستطيع ان يقول له ما يشاء إن لم يكن قد تحقق من مدى سلامة ما يقول من جهة، ومن مدى ايجابية ما يقول على مستوى المجتمع، اما ان يقف المرء ويقول او يجلس ويكتب كل ما يحلو له من دون تأمل او تفكير جاد، او انطلاقاً من ردود فعل تجاه واقعة معينة، او يكون منطلقاً من حس الانتقام تجاه جهة محددة أو منقاداً لهواه في معالجة ما يعالج من قضايا ومناقشة ما يطرح من مسائل، فهذه كلها، بالتأكيد لاتعبر عن حرية مسؤولة، وإن كانت تعبر عن حرية مطلقة، التي اشرنا مراراً أنه لايمكن الإلتزام بها، مهما كانت طبيعة النظام الذي يحكم، لأن الحرية المطلقة وترك الممارسات من دون مسؤولية، يؤدي بالمجتمع الى الهلاك والتفتت والانحراف، الأمر الذي لايمكن ان يرضى به اي نظام.

إن غش الأمة، فيما يكتب من مقالات او يعبر عن آراء سياسية، لهو موضوع يستحق التقييد من جهة، ويوجب تشريع عقوبة من أجله، قد يكون بعضها منع من الكتابة، ان لم يقصد الكاتب الاغتشاش وكان ذلك منه عن عدم

كفاءة وأهلية للكتابة الموجهة الى عموم الناس، وقد تصل العقوبة الى السجن او التعزير، بحسب حجم الغش، وقد يصل الى ما هو أشد من ذلك، يجمع كل هذا اعتبار ان الغش جرم من الجرائم التي يستحق فاعلها العقاب.

ومن أمثلة الغش للأمة أن يصور الصلح مع العدو الصهيوني على انه السبيل المشرف للعزة، او ان العدو الصهيوني ليس عدواً أو ليس مغتصباً للأرض أو ان أمريكا تريد بصدق أو بغير صدق، مصلحة المسلمين، ونحو ذلك من الآراء التي لايمكن ادراجها في سياق النصح للمسلمين ولولاة الأمر، بل لامحل ها الا الجهل أو الغش وأحياناً الخيانة. ولذا قال الإمام علي عليه السلام: «إن اعظم الخيانة خيانة الأمة وأفظع الغش غش الأمة»[1]، وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال، وهو ينبه الناس على بعض أنواع المعارضة التي لاقاها: «لقد قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: إني لاأخاف على امتي مؤمناً ولا مشركاً، أما المؤمن فيمنعه الله بإيمانه واما المشرك فيقمعه الله بشركه ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان عالم اللسان، يقول ما تعرفون ويفعل ما تنكرون»[2].

ثانياً، الكفاءة في ممارسة الحرية:

ان يكون الممارس للحرية السياسية، وخاصة في جانب التعبير عن الرأي السياسي، ذا كفاءة محددة تسمح له بالتعبير عن تلك الآراء، فإنك ان كنت تحترم مجالاً من المجالات الفكرية، فسيكون من الطبيعي ان تعترف بأنه لايمكن أن يسيّب هذا المجال الفكري لكل أحد، وهذا يجري ايضاً على المستوى السياسي، فكيف تدعو لحرية سياسية على مستوى الآراء المتعلقة بالقضايا السياسية، يستفيد منها من لاكفاءة له في ممارستها.

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٧.

(٢) نهج البلاغة، ج٣، ص٢٩، شرح الشيخ محمد عبده.

ورغم ان هذا شرط لكن هذا لايكفي لتشريع عقوبة تعزيرية لمثل هذا الممارس، ما لم يكن هناك جرم يؤدي اليه او خطأ معين يسمح بمنعه من المشاركة في التعبير عن الآراء السياسية في المجتمع واظهارها. وقد كان أئمتنا عليهم السلام ينهون عن الدخول في نقاش أي موضوع لايملكون الكفاءة الكافية لذلك، ويمكن لمن يريد التحقق من ذلك ان يراجع كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي.

ثالثاً، عدم توهين المعتقدات:

ان لايطال الاعتراض الأصول الدينية والعقائدية، كمن ينظّر، في رأيه لعزل الدين عن الحكم أو لعزله عن المجتمع، انطلاقاً من معتقدات فاسدة يراد ترويجها. ومع أنه قد لايكون هناك مانع من السماح أحياناً ببعض الآراء المتعلقة بهذا المجال لكن هذا متروك لولي امر المسلمين، ومقدار ما يستشعره من خطر على المجتمع ودور تلك الآراء في انحراف المجتمع عن المسار الصحيح، فقد يرى ان هذه الآراء لاتشكل حالة فردية، بل صارت تعبيراً عن فئة محددة، يرى انها ستصبح بؤرة فساد، ومنفذاً ينفذ من خلالها الأعداء، فيقر على أساس ذلك منع تلك الجماعة من التعبير عن آرائها، وهذا أمر مشروع بلا ريب، لان الشرع قد أعطى، في ظل عصر الغيبة، صلاحية الولاية والحكم للولي الفقيه الذي يترك له تشخيص المصالح والمفاسد، وتقرير الأحكام المناسبة لذلك، وهو لن يكون عبثياً في قراراته ولا عصبياً في احكامه او مجانباً للحق فيما يقرره من مقررات في هذا الشأن، وهذا الحق ثابت للفقيه في كل حالة من حالات الحرية التي تحدثنا عنها.

رابعاً، عدم الترويج للعدو:

أن لايكون داعماً، في التعبير عن آرائه، للأعداء ومروجاً لهم، فإن هذه خيانة بلا ريب، وإن كان يختلف مستوى العقوبة بحسب مستوى ادراك المرء لخيانته وعدم ادراكها لها.

خامساً، عدم التحريض ضد النظام:

ان لايكون محرضاً ضد النظام وأمن الناس وداعياً الى التمرد، وهذا المنع لايحتاج الى برهان عليه، لأن تشريعه تشريع للفساد في المجتمع واشاعة الفتن بين أفراده، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فلا تكونوا أنصاب الفتن وأعلام البدع.. واتقوا مدارج الشيطان ومهابط العدوان»[1].

سادساً، شروط مختلفة:

وهناك شروط متسالم عليها مثل ان لايتأذى مسلم من تلك المعارضة أو يكون هناك ضرر على المجتمع، وأن لايتعدى على أملاك المسلمين واملاك الدولة فإنها مال بيت المسلمين، وأن لاتستعمل وسائل حربية ضد النظام والمجتمع ونحو ذلك مما لاريب في إشتراطه، فإن المعارضة التي تستعمل هذه الأمور ستدخل في المصطلح الشرعي تحت عنوان «المفسدون في الأرض» وهذه لها عقوبات تصل الى حد الاعدام احياناً.

ومن هذه الشروط: استخدام أساليب تراعي أدب المعارضة والحوار ومراعاة حرمة الأشخاص وعدم التجني عليهم وهتك حرمتهم، سواء كنا موالين ام كنا معارضين، واختيار الوقت والمكان المناسبين لممارسة الحرية، وعدم الاساءة الى موقع الولاية، وتضعيف أثره في النفوس.

قيود حرية المعارضة:

عندما تكون المعارضة السياسية تحت سقف مبدأ ولاية الفقيه والدستور فقيودها هي ما يمليه الدستور والدين. لكن ليس كل معارضة تلتزم بهذا السقف، فقد تصل الى مستوى رفض مبدأ ولاية الفقيه وهذه المعارضة ستكون محترمة إن كان اعتراضها مقتصراً على الناحية الفكرية معتمدة وسائل

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٣٩.

التعبير السليمة والشرعية، كما أسلفنا، لكن لو تعدت ذلك وسعت بترجمة معارضتها الى تطبيق ذلك في الخارج من خلال الاطاحة بذلك المبدأ بكل الوسائل السلمية وغير السلمية، فهذه حرية غير مصونة في المنظور الديني، لأنه لن يسمح بضرب اسلامية النظام وتقويض النظام المبني على الشريعة المقدسة حتى وإن كان عنوان التحرك عدم الاقرار بمبدأ ولاية الفقيه، لأن عدم الإيمان به من الناحية الفكرية لايعني أكثر من أن شرعية النظام اسلامياً لاينحصر بمبدأ ولاية الفقيه، ولن يكون معناه عدم شرعية ما بني على هذا المبدأ، فإن النقاش الفقهي والفكري الدائر بين العلماء والمسلمين، الذين يجعلون من القرآن والسنة دليلهم ومرشدهم، هو في الانحصار وعدمه، لافي مشروعيته وهذا واضح في فقهنا تماماً، حتى ان من ينادي بولاية الأمة على نفسها، فإنه لاينادي بها باعتبار عدم مشروعية حكم الفقيه.

وقد تكون المعارضة معترفة بمبدأ ولاية الفقيه، لكنها تعارض الشخص وهذا حق الأفراد، لأنه ليس المطلوب ان يقر الجميع بتوفر الصفات والأهلية للولاية في الولي الفقيه، وإنما المطلوب ان يقر به أهل الخبرة، الذين يملكون القدرة على التفاضل بين الأشخاص، مهما كثر عددهم، وان يكون رأيهم محققاً لشهرة وشياع يوجبان الاطمئنان بصحة قولهم، ولذا شرع مجلس الخبراء على ان يكون فيه من العدد ما يكفي لتحقيق هذا الغرض، على ما بيناه بشكل مفصل في كتاب الفقيه والسلطة والأمة.

وعليه فمن يرفض الشخص تارة يرفضه لأنه يرى غيره هو الأفضل مع احاطة تفصيلية دقيقة بكلا الشخصين أي بالولي المعين والشخص الذي يدعي الأفضلية له، وتارة لأنه يعرف غيره ويجهل الشخص المختار للولاية. فإن كان الرفض على الأساس الثاني فهو رفض لاقيمة له لأنه ليس لك ان تحكم بناء على جهلك بالشخص، وللاسف فإننا في الكثير من الحالات نواجه أمثال هذا الرفض. فقد كان البعض يرفض قيادة الامام الخميني(قده) قبل الانتصار

لسبب لم يكن واضحاً لدينا، لكنه تبين فيما بعد أن السبب كان هو الجهل بشخصية الإمام الخميني(قده)، كما كان البعض يرفض مرجعيته الدينية لسبب الجهل بمرتبته العلمية كما تبين فيما بعد.

إن الركون الى المأنوس وعدم التفحص عن الجديد أو عن الآخر للتدقيق في الحكم أمر غير عقلائي ويعتبر الحكم الذي يصدر على هذا الأساس غير الموضوعي حكماً سفهياً.

أما من كان يرفض على أساس مفاضله دقيقة، بحسب نظره، بين الشخص المختار وبين الشخص الذي رجحه، فهذا حق لايمس لكن ليس له ان يحارب الشخص المختار لسبب واحد بسيط، اشرنا له ايضاً في كتاب الفقيه والسلطة الأمة، ان الحجة على الأمة كأمة ليس هو رأي بعض الافراد وبعض الخبراء بل الشياع المكون من الخبراء الذين رضيت الأمة بخبرتهم ويمثلونها في الاختيار. وهذا الأمر لو أردنا ان نفصل فيه لأخذ منا مجالاً واسعاً، لذا نحيل على الكتاب المذكور لمن اراد التفصيل.



ولاية الفقيه والحرية السياسية بين المبدأ والتطبيق

تمهيد: لقد اشرنا في أواخر الفصل السابق الى أن مبدأ ولاية الفقيه، لايسلب عن المرء، حريته في أن يقنع بالأفكار والآراء، وفق ما يصل اليه من نتائج تترتب على بحوث جادة وحوار فكري صحيح واسلوب علمي منضبط، من غير فرق في ذلك بين أن تكون الآراء التي يتخذها المرء فكرية او عقائدية او فقهية، ولذا كان من الطبيعي وجود اتجاهات فكرية مختلفة في المجتمع الاسلامي المعاصر، بعضها قد يخالف الاتجاه الفكري للولي نفسه.

ولاية الفقيه تصون الحريات:

وقد بينا قبل قليل حق الفرد في ان يكون له رأي سياسي او رأي فكري في الأمور السياسية. وإن كان مخالفاً لرأي الولي، اذ لا ولاية له على الأذهان والعقول وتعطيل الأفكار. فلم تكن ولاية الفقيه لتعني بأي وجه من الوجوه، إلغاء أي دور سياسي للفرد أو الأمة، بل إن حق الفرد والأمة على هذا الصعيد كان ولا يزال محفوظاً، ودور الفقيه حماية كل حق يثبت للفرد والأمة ويسهر على صيانته ولو من خلال تشريعه والتنصيص عليه في الدستور.

وهذا ما قام به الإمام الخميني(قده) وتبعه عليه الامام الخامنئي (مد ظله)، فظهرت لنا عظيم حكمة الإمام الخميني في قيادته وفيما أنجزه، إذ يشهد العالم كله بمدى الحرية الممنوحة في الجمهورية الاسلامية الى درجة قل نظيرها، رغم ما قد يورده البعض من ملاحظات على بعض الأمور،

تستند، في كثير من الأحيان، الى خلفيات فكرية لاتتناسب ومبدأ الجمهورية الاسلامية الذي هو الاسلام أو خلفيات سياسية تتمثل في رفضها الانقياد للمستكبرين.

وكما أن مبدأ ولاية الفقيه لاينافي وجود حريات سياسية على مستوى الأفراد، فكذلك هو لاينافي وجود معارضة سياسية للحكومة التي تحكم البلد، ما دامت تلك المعارضة لاتهدف الى زعزعة النظام وبث الفتن بين الناس واشعال حروب جانبية. لأن قيمة المعارضة السياسية تكمن في أنها عنصر مهم وركن اساسي من أركان وصول النظام الى اهدافه، ولا تكمن قيمتها في مجرد انها معارضة سياسية، مهما كانت وسائلها ومهما كانت آراؤها السياسية. صحيح ان كل مجموعة هي حرة فيما تتخذه من آراء، لكنها ليست حرية في تنفيذ آرائها بأي وسيلة كانت، على ما تقدم. فحيث تكون المعارضة السياسية مشروعة سيكون الفقيه الولي هو الحامي لها وستكون كل الأجنحة على اختلاف نظراتها في الحكم سواء من الوجهة السياسي او الاقتصادية او الاجتماعية، هي اجنحة متشتتة يجمعها الولي ويقرب بينها ويراقب حركتها، حتى لاتخرج عن الخط المستقيم في طريقة تعاطيها فيما بينها. وهكذا كان يفعل الإمام الخميني(قده) وهذا ما يفعله السيد القائد الخامنئي.

لكن هذا لايعني انه ليس له على الاطلاق حق التقييد والمنع في ظروف ذات حساسية معينة أو لو كانت هناك خصوصيات ومصالح للأمة تقتضي التقييد كما لو صارت الحرية منفذاً لشراء الضمائر او تستر الأعداء والتلطي خلف بعض السذج، فهنا يحق للولي التدخل فهو المأمون على مصالح الأمة وتجنيبها الوقوع في المفاسد.

نماذج تطبيقية للحرية السياسية في ظل ولاية الفقيه:

ولأن مبدأ ولاية الفقيه لايعطل الحرية السياسية، كان أن أقرت، في

الدستور محموعة حقوق للفرد والأمة، ويتجلى ذلك في الموارد التالية، التي نذكرها على سبيل المثال:

١) الفرد ينتخب الولي الفقيه بشكل غير مباشر عبر عملية انتخاب لمجلس الخبراء يقوم بها الأفراد، والحكم النهائي في معرفة من هم الذين سيدخلون الى مجلس الخبراء موكول لرأي الأمة من خلال الأخذ بالأكثرية، أي تبدأ المسألة فردية وتنتهي بملاحظة المجموع.

٢) مجلس الخبراء الذي هو ممثل للأمة والمجتمع، يقوم بمراقبة حركة الولي في المجالات كافة ويراقب مدى بقائه على صلاحيته واحتفاظه بالمواصفات التي دعت لاختياره ولياً للأمر، وقد جُعل له حق عزل الفقيه عن منصب الولاية، لو بان له عدم الأهلية او سقوطه عنها. ومجلس الخبراء موقع يحق لكل شخص تتوفر فيه الشروط الترشح لهذا المجلس.

٢) يشارك الأفراد في اختيار رئيس جمهوريتهم، ويكون الاعتماد أخيراً في تحديد من سيكون رئيس الجمهورية على رأي المجموع، وهو وإن توقف على امضاء ولي الأمر الفقيه، لذلك الانتخاب حتى يصير المنتخب رئيساً رسمياً للجمهورية، الا انه لم يحصل حتى الآن ان خولفت هذه الإرادة، رغم ان الولي قد لايكون موافقاً في بعض الأحيان على ذلك كما يمكن ملاحظة ذلك، في مسألة بني صدر. ومنصب رئيس الجمهورية، منصب يتطلب في الشخص مواصفات محددة، يحق لكل من تتوفر فيه تلك المواصفات الترشح اليه.

٤) يشارك الأفراد في اختيار ممثليهم في مجلس النواب، ويكون الاعتماد أخيراً في تحديد من سيدخل هذا المجلس على رأي

المجموع من خلال ملاحظة الأغلبية، ويحق لكل فرد من الشعب الترشح للنيابة، لو توفرت فيه الشروط.

٥) الدستور قد تم الاعتماد عليه بعد استفتاء شعبي، ولابد من استفتاء شعبي عام كلما حصل تعديل للدستور.

٦) يحق للأفراد اصدار الصحف والتعبير فيها عن آرائهم وإن كانت مخالفة لأراء الولي الفقيه او الحكومة، مع الالتزام بضوابط أقرها الدستور، استناداً الى الدين الاسلامي.

٧) وعندما يشارك الأفراد في الانتخاب، فإنهم غير ملزمين بملاحظة رأي أحد، بل لهم كل الحق في أن يكون منشأ اختيارهم ما يتوصلون اليه من قناعات، رغم انها قد تؤدي الى وصول من لايوافق الولي على وصولهم، مثل ما جرى أيام الامام الخميني(قده) حيث أوصل المنتخبون بني صدر لسدة رئاسة الجمهورية، الذي عندما قرر الإمام الخميني عزله، كان ذلك بعد ارتفاع الأصوات الشعبية لاقالته، بما فيها الأصوات التي كانت مؤيدة لبني صدر، وكان ذلك بعد أن صدرت توصية بذلك من المجلس النيابي، ومثل ما فعله مجلس الخبراء حين عين الشيخ المنتظري خليفة له، وقد صرح(قده) فيما بعد بأنه لم يكن موافقاً على هذا الاختيار.

وإمعاناً في نزاهة العملية الانتخابية، يقف الولي الفقيه على الحياد من كل المرشحين لذلك المنصب ولأي منصب، وإنما يدل الناس على ضرورة التدقيق في الشخص الذي يريدون اختياره، ويرشدهم الى الضوابط التي عليهم الالتفات اليها.

اعتراضات سياسية على مبدأ ولاية الفقيه

لقد اهتم الباحثون عموماً في نظام الحكم في إيران الاسلام بطريقة قل نظيرها، تعبر عن تحد ثابت حول امكانية نجاح هذا النظام في تخطي الصعاب وقابليته للاستمرار، وقد ظهرت محاكمات متعددة لهذا النظام، كثر فيها القضاة والمدعون، لوجود اعتراضات تختلف الدواعي والأسباب الداعية لتسجيلها، ربما كان بعضها ينطلق من الحرص على نجاح تلك التجربة وتقديم النصح لروادها والقائمين عليها، وبعضها ينطلق بقصد التهويل والايحاء بالفشل فنراهم يدعون وجود ما يفترضون هم انه موجود، وما يأملون ان يكون موجوداً من دون ادنى تدقيق في الواقع الفعلي للتأكد مما اذا كان ادعاؤهم في محله، وبعضها ينطلق من قصد التخويف والترجيف لتكون هذه المنطلقات السيئة أحد العناصر المكونة لمؤامرة لم تنته موجهة ضد الجمهورية الاسلامية، بعد ان لم ينفع في مواجهتها السلاح او الحصار الاقتصادي، محاولين تنفيذ المآرب من خلال الأقلام السامة والكاذبة، الأمر الذي حذر منه الإمام الخميني كثيراً، اذ جاء في بعض كلماته: «لن تأتي أمريكا بالرمح الى ساحة المواجهة بل ستأتي بالقلم، لن تأتي بقوى عسكرية بل ستضع يدها بيد أمثال هؤلاء الذين عليهم ان يلتفتوا الى ان لايصبحوا آلة بيد الأعداء».

كلمة للمعترضين:

إن أدنى ما يمكن ان يقال للمعترضين، أنكم لو كنتم صادقين في

ادعائكم حمل هم الحرية والحرص عليها، لكان عليكم الانحناء احتراماً لنظام الجمهورية الاسلامية التي تم عرض دستورها على الشعب الذي أعطى الموافقة عليه عبر استفتاء شعبي كبير نُظّم بعد انتصار الثورة الاسلامية المباركة. ومن يدعي الحرص على الحرية عليه ان يحترم اختيار هذا الشعب، وان يعلم ان كل ما يدعو المعترض الى نبذه مخالف لارادة الشعب نفسه. وإن كان المعترض يهمه الموضوع الشرعي فيكفيه ان يعلم انه نظام يتلاءم مع الأدلة الشرعية، وان البحوث الفقهية تؤدي اليه.

تفصيلات الاعتراضات:

ومع غض النظر عن نوايا المعترضين، فقد رأينا من المناسب ان نتحدث عن بعض الاعتراضات اخترنا منها مايلي:

الخوف من الديكتاتورية:

قد تثار فكرة الخوف من ان يصير الولي الفقيه ديكتاتوراً لايعرف الرحمة، وقد اثير هذا الاعتراض في بدايات انتصار الثورة الاسلامية المباركة، وقد تصدى في حينها الامام الخميني(قده) لرد هذه الشبهة، وسنكتفي هنا بنقل ما فهمنها من كلامه، آخذين هذا من كتابنا الفقيه والسلطة والأمة مع شيء من التلخيص:

١) الديكتاتورية لاتتحق عندما يكون الحكم والنظام قد اكتسب موافقة الأغلبية الساحقة من الشعب من دون ضغط او اكراه. ويصير الديكتاتور هو الذي يسعى بكل جهده لفرض رأيه على الأمة التي اختارت عكس ما يراه.

٢) إن الحامي للحريات والحامي لارادة الشعب وحقوقه والمدافع عنه هو الفقيه، كما بينا.

٣) ان الذي يسهر على الأمة ويمنع الموجودين في مواقع السلطة من

الانحراف هو الفقيه الولي، الذي ليس له ان يحكم وفق رأيه وهواه، بل يحكم وفق الشريعة التي شرعها الله تعالى، ولا دخل للفقيه في تشريعها، بل كل دوره الاخبار عنها بمقدار ما وصل اليه علمه، ولا يكون الفقيه ولياً الا اذا توفرت فيه الشروط التي تجعل منه قادراً على ممارسة هذا الدور، بحيث لو زالت هذه الصفات لحق للأمة عزله ولو من خلال مجلس الخبراء الذي انتخبه. وانما يكون الحكم ديكتاتورياً لو استند في الحكم الى رأيه الشخصي بعيداً عن أي اعتبارات صحيحة وأجبرهم على اتباعه. وانما يكون ديكتاتورياً لو كان حكمه مبنياً على الهوى ساعياً لتنفيذ رغباته بدون ان يسمح لأحد بأن يعارضه. واين الديكتاتورية لو كان الفقيه كغيره من ابناء الأمة محكومين للشريعة المقدسة لايجوز له تجاوزها، واين الديكتاتورية والحال يجب عليه ان يصون الحريات حتى التي تعارضه في الكفر والسياسية، وفق القيود التي تمت الاشارة اليها سابقاً.

نعم لو اريد من الديكتاتورية مجرد حكم الرجل الواحد، ولو كان صالحاً ينعم شعبه بطمأنينة وأمان، لكان التعبير صحيحاً لكنه مغالطة لأن حكم الرسول ﷺ كان حكم الرجل الواحد، ولم يكن فيه شيء من الديكتاتورية، فليست الديكتاتورية بعدد الحاكمين بل بكيفية الحكم، وربما كان الحكم عبارة عن مشاركة بين مجموعة أحزاب لكنها قد تقع في محذور الديكتاتورية لو أدارت الحكم وفق أهوائها على حساب الآخرين غير المشاركين في السلطة. ان التلويح بالديكتاتورية وهمٌ يعيشه المعترضون يظنون ان وهمهم متحقق او يريدون ايهام الآخرين بأنه موجود من باب التدليس لا أكثر.

لماذا لاتحدد مدة محددة للولي

يظن البعض ان مبدأ ولاية الفقيه يرفض تحديد مدة لولايته، وهو ظن ناشىء عن جهل بالمبدأ نفسه دون ان يعني هذا ان السؤال في غير محله، بل له محل محدود، ولكن لن يتضح هذا الأمر ما لم نفهم هذا المبدأ بشكل سليم، وهو امر يطول شرحه لكن نظراً للحاجة للاجابة عن هذا السؤال، نذكر مختصراً لذلك وهو أن مبدأ ولاية الفقيه، على ما بيناه بشكل مفصل في كتابنا الفقيه والسلطة والأمة، تارة يدعونا الى اختيار أي فقيه يتصدى أو تتوفر فيه الشروط التي تجعله أهلاً لولاية الفقيه من دون ان يلزمنا بأن يكون هو الأفضل، وتارة يدعونا الى اختيار الفقيه الأفضل من غيره في قيادة الأمة وادارة شؤونها وسياستها، وعلى التقدير الأول لامانع من تحديد مدة للولي بل يصبح هذا هو الأرجح ما دام قد لايكون هو الأفضل، لكن على التقدير الثاني فإنه لامعنى لتحديد مدة لأنه ما دام هو الأفضل لن يحق لغيره ان يكون ولياً وإن صار غيره الأفضل وجب اختيار ذلك الغير، وهذا ما ينبغي ان يتنبه له أهل الخبرة دائماً، فإنهم معنيون بمراقبة الولي وبقائه على أهليته للمنصب وهذا يستدعي ما ذكرنا.

وبهذا يتبين ان الدعوة لتحديد ولاية الفقيه بمدة محددة، تستبنطن اقراراً بأنه لايشترط في الفقيه الولي ان يكون هو الأفضل، وقد بينا في كتابنا المشار اليه المبررات التي ترجح اشتراط كونه الافضل خاصة في مثل هذا المنصب. وعندما يكون الأفضل هو المطلوب يصبح دور الانتخاب ليس التعيين بل الكشف عن هذا الأفضل ويبطل معها طرح التحديد.

الصلاحيات بين الولي والرئيس

يثار نقاش في هذه الأيام حول مسألة الصلاحيات، ويجري البعض مقارنة بين صلاحيات الولي الفقيه وصلاحيات الرئيس، وهو نقاش لايخلو من حرص على مصلحة النظام في بعض الحالات، ومن اثارة المجتمع ضد

بعضه البعض في حالة أخرى. ومع غض النظر عن الخلفيات نرى ان هذا النقاش من حيث المبدأ غير صحيح، لأن مبدأ ولاية الفقيه لايعترف بمنصب اسمه رئاسة الجمهورية، وانما جعل هذا المنصب ليمارس دوراً مرسوماً في الدستور تحت اشراف الفقيه الولي. فلو كان المقصود من مسألة الصلاحيات اعطاؤه ما يستغني به عن الولي الفقيه فهذا خلاف المبدأ نفسه الذي قامت على أساسه الجمهورية الاسلامية، والذي وافق عليه الشعب بأغلبيه ساحقة في أكثر من استفتاء، وكان بين بعض هذه الاستفتاءات ما يقارب العشر سنوات.

وإن كان المقصود تعديل الدستور بما يوجب حذف مبدأ ولاية الفقيه وصلاحياته الواسعة، فهذا له آليته التي يجب ان يتم العمل وفقها للوصول الى التعديل المذكور، علماً انه لن يكون ذلك ممكناً الا بتضعيف مبدأ ولاية الفقيه وتقليل شأنه في الدستور، وهو الأمر الذي لايقبل التعديل وفق ما نص عليه الدستور نفسه.

ثم نتساءل عن المبرر لطرح هذا التساؤل، لأن الصلاحيات الواسعة لابد ان تكون في موقع ما، فإن كانت هناك مميزات مفهومة لتكون الصلاحيات بيد الولي الفقيه، فلا ندري ما هي المميزات التي يتميز بها موقع رئاسة الجمهورية ليطالب بتلك الصلاحيات وتحويلها له، فإن كان الميزة مواصفات في الشخص فإن المواصفات المفروض تحققها في الفقيه أعظم وأرقى بكثير.

وإن كانت هي الانتخابات ونسبة التأييد التي قد يلاقيها أحد الرؤساء فليس هذا بالأمر الثابت فلربما ينجح شخص بنسة سبعين في المئة مع عدد المشاركين يساوي الخمسين في المئة ممن يحق لهم الانتخاب، وربما ايضاً ينجح شخص في دورة ثانية بنسبة تصل الى الخمسين بالمئة من عدد أصوات الذين انتخبوا والذين قد تكون نسبتهم الثلاثين بالمئة ممن يحق لهم

الانتخاب، فهل نستطيع دائماً ان نجعل المعيار فيمن يستلم الصلاحيات عدد الأصوات التي ينالها وليس هو بالأمر الثابت، والحال اننا نتحدث عن صلاحيات موقع وليست صلاحيات شخص محدد.

اضف الى ذلك انه اذا كان رئيس الجمهورية يصل الى الرئاسة بالانتخابات فإن الولي الفقيه يصل الى الموقع ايضاً بالانتخابات، مع فارق ان الصلاحيات قد أعطته اياها الشريعة نفسها بينما ليس هناك دليل شرعي واحد يسمح باعطاء صلاحيات لغير الفقيه الولي ان لم يأذن بذلك الولي نفسه.

ان الحوار حول موضوع الصلاحيات يفقد موضوعه لو كنا نتحدث بناء على نظرية ولاية الفقيه، ولن يكون لها سوى معنى واحد هو الغاء منصب ولاية الفقيه والاقتصار على موقع رئاسة الجمهورية، مع ان الحل قد يكون العكس بأن يلغى منصب رئاسة الجمهورية ويكتفى بمنصب ولاية الفقيه، اذا كانت المشكلة تضارب صلاحيات، علماً انه لاتضارب في الصلاحيات في ظل ولاية الفقيه لأن الحاكم في حالات التعارض هو الفقيه نفسه لاغير كما نص على ذلك دستور الجمهورية الاسلامية ايضاً وكما ينص عليه مبدأ ولاية الفقيه.

ان هذا الحوار لن يكون مفيداً حتى ولو قلنا بولاية الأمة على نفسها، لأنها لن تعني بأي حال انها صاحبة الحق في توزيع الصلاحيات، ان رسم الشرع طريقه يحدد فيها من هو صاحبها.

مجلس صيانة الدستور وغيره من المجالس

يقوم مجلس صيانة الدستور بدورٍ يمثل فيه الولي الفقيه، سواء في اعطاء الموافقة على اهلية المرشحين لبعض المواقع او في التصديق على شرعية القوانين التي يقرها المجلس النيابي او في غير هذا من الموارد، ومثل هذا الدور لايكون اشخاصه مختارين من غير القائد لأنهم يمثلونه، ولذا يمكنه

ان يعزل من يعينه منهم ساعة يشاء، وليس دورهم تمثيل الأمة حتى يكون لها حق اختيار الافراد. إن كل الحالات التي يمارس فيها مجلس صيانة الدستور دوره، سنجد انها تعبير عما ذكرنا، وقد اشرنا فيما سبق الى ان هناك نحو مشاركة بين الفقيه والأمة في الحكم والقرار، وهذه المشاركة التي شرعها الولي نفسه عملاً بعهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، تقتضي ان يكون الولي موافقاً على الأشخاص الذين تختارهم الأمة، وهذا تارة يكون بالموافقة على الترشح لتختار الأمة شخصاً او اشخاصاً من بين من يوافق الولي على اختيارهم كما هو الحال في اعضاء المجلس النيابي، وتارة يكون بموافقة لاحقة وسابقة كما هو الحال في رئاسة الجمهورية، وتارة يكون بمراقبة القوانين التي يصدرها ممثلوا الأمة وذلك من خلال ملاحظة انسجامها مع الشريعة، مع انه بذل هنا بعض الاحتياط عندما شرع مجلس باسم مجمع تشخيص المصلحة.

وهذا الدور الذي يتولاه الولي قد اوكله الى مجلس صيانة الدستور، وفي بعض الاحيان الى مجمع تشخيص المصلحة. ولأن اولئك يقومون بتمثيل الولي، فإنه ليس من حق الأمة عليه ان تفرض عليه من يختار، والا لكانت الأمة هي صاحبة القرار الوحيد، ولزال دور الولي الفقيه فيما يفترض انه شريك معها. فإشكال التعارض مع الحرية منتف من اساسه، علماً اننا لو فصّلنا بعض الشيء في هذا الدور لرأينا أنه ايضاً لايتعارض مع الحرية السياسية.

من المعلوم ان في كل دولة، جهة تنظر في طلبات الترشيح، لتحكم بالأهلية وعدمها، وليس من الصحيح ان يقال: يكفيكم ان تحددوا معنى الأهلية، ودعوا الناس هي التي تحكم بوجودها، لأنه لامعنى للاقرار بشروط أهلية دون ان تكون هناك جهة محددة تنظر في تحلي المرشح بها، والدعوة الى ترك الناس تحكم، الغاء لكون الأهلية شرطاً، لتصير مجرد نصيحة للأمة، فإن قيمة الشروط تظهر في ان تكون هناك جهة تنظر في ذلك،

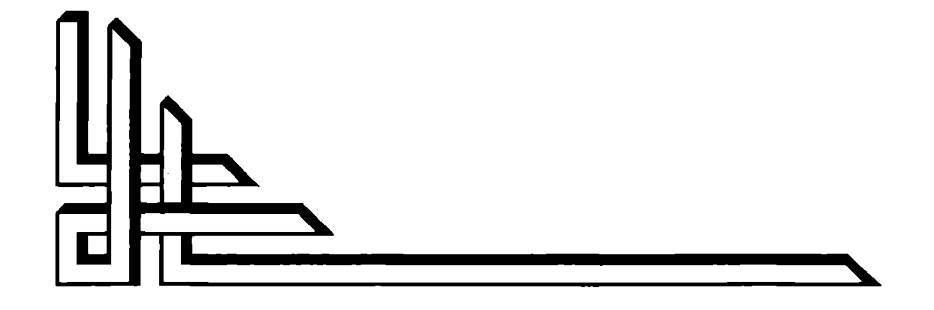
فالمجتمع الذي يرى انه يشترط في المرشح ان لايكون مرتكباً لجريمة سياسية سابقة، فهل يترك التحقق من امر الشرط الى الناس ام الى المتابعين للشأن السياسي الاجرائي، والذي يرى مثلاً انه يشترط في المرشح ان يكون ذا جنسية معينة، فهل يترك ذلك الى الناس، ام انه تراجع قيود وزارة الداخلية وهكذا الحال في كل أمر يدخل في نطاق الأهلية.





الفصل الخامس

الأقليات في الحكم الاسلامي



تمهيد

الحديث عن الأقليات في ظل الحكم الاسلامي يستتبع قهراً الحديث عن الحقوق، وهو حديث الحرية نفسه الممنوحة للأقليات في ظل ذلك الحكم، وهو حديث شائك وطويل. هو شائك لأنه قد يستفز بعض الاتجاهات من جهة والأقليات نفسها من جهة أخرى، وهو استفزاز ينشأ من الفرق المبدئي بين دين الحكم ومعتقد الأقليات نفسها، مع ملاحظة ان الحكم في الاسلام لايمكن عزله عن الدين الاسلامي، وأن الدين الاسلامي لايمكن ان يرضى بتضييع هوية المجتمع الاسلامي، من أجل أقلية دينية تعيش في ذلك المجتمع. كما ينشأ من ارتباطه المباشر بالحرية الشخصية، وقد ذكرنا في مقدمة الفصل الأول ان طبع الانسان ميال الى التفلت من كل قيد، فكيف اذا كان القيد آت من دين لم يعترف به، جهلاً او عناداً.

الأقليات الدينية:

وفي هذا الفصل، سنفترض مجتمعاً ذا أكثرية اسلامية قررت ان يحكمها الإسلام، وهو فرض واقعي فعلاً، وفي هذا المجتمع قد تكون هناك فئة تنتمي الى نفس المجتمع، انتماء جغرافيا، تختلف عن دين الأكثرية، وهذه الفئة او الفئات ستسمى بالأقليات. ويمكن ان ننظر الي الأقليات من زاوية واحدة فندرجهم في عنوان واحد وهو غير المسلمين، وقد ننظر اليهم عل اساس قسمين: أهل كتاب سماوي، ومن لايعترف بهذه الكتب.

ويمكننا ان ننظر الى الأقليات على أساس تثليث الأقسام فنقول: علمانيين ووثنيين وأهل الكتاب. وحيث ان كلمة العلمانية في هذه الأيام تستعمل بمعان شتى قد يحصل من جراء ذلك سوء تفاهم لذا نقترح تعديل التسمية بما يلائم المعنى فنقسمهم الى ملاحدة ومشركين وثنيين وأهل الكتاب، وسنجعل الملاحدة ضمن عنوان المشركين، وقد ننبه على بعض الفوارق بينهما في الأحكام ان كان، ولذا سيكون التقسيم الى قسمين: أهل الكتاب، ومنكرين للدين. ولن نلحظ في هذا التقسيم المرتدين لأنه امر قد تمت معالجته في الفصول السابقة.

الأقليات ومنطق الديمقراطية:

ومن جهة مبدئية لايحق للأقليات ان تفرض شروطها على الأكثرية، كما يقر بذلك منطق الديمقراطية التي يتبجحون بها في هذه العصور، وهذا المنطق يخيرهم بين ان يبقوا تحت كنف الأكثرية ويقبلوا بحكمهم، ويلتزموا دستورهم وبين الرحيل عن تلك الأرض.

ومن جهة مبدئية أخرى، لاينبغي ان تكون هناك مشكلة لدى غير المسلمين من مجرد كون الحكم يحمل اسم الإسلام، إن تم حفظ جميع الحقوق لهم كجزء من هذا البلد، ولم تتم مصادرة حرياتهم، الا في موردين:

١) أنهم لن يكون لهم حق التدخل في التشريع، مثلهم في ذلك مثل المسلمين، لأن التشريع حق الله تعالى منحصر به، وقد بينه في القرآن الكريم والسنة المعصومة، وعلى الفقهاء في عصر الغيبة استنباط التشريع منهما. وانما اعتبرنا هذا مشكلة لهم رغم انهم كالمسلمين في ذلك، لأن المسلمين مسلمون بهذا التشريع لايرون فيه أي تناف مع معتقدهم، بينما هو بالنسبة لغير المسلمين قد يكون منافياً لفكرهم.

٢) أنهم لن يتمكنوا من الوصول الى المواقع العليا في نظام الحكم المبني على الإسلام، الذي يشترط اسلامية المتصدي لبعض المواقع الأساسية. ومن هنا قد يسعى البعض لالغاء فكرة الحكم الاسلامي، بل لالغاء فكرة الديمقراطية، عندما تكون مضرة به، ويدعو لها عندما تكون مناسبة له، وهذا أحد المواضع التي يتم فيها الكشف عن زيف الدعوة الى الديمقراطية، وأنها مجرد وسيلة لتحقيق أغراض خاصة فإذا كان الغرض يتحقق بالعكس فستنقلب الدعوة الى رفض الديمقراطية، وتطرح عوضاً عنها عناوين أخرى مثل حماية الأقليات ورعاية حقوقهم، علماً أن كل مجتمع يستند الى الديمقراطية في الحكم فهو لايعترف بالأقليات وانما يعترف بحكم الأكثرية، مع غض النظر عن كون الأقليات دينية او غير دينية، ما دامت الأكثرية قد ارتأت شكل حكم ونظام حكم له علاقة بالدين، ولو كان يجب مراعاة حقوق الأقلية لوجب الغاء فكرة الديمقراطية كلياً، لأنها قائمة على اساس عدم احترام حق الأقليات في الحكم أم ان الأقليات الدينية لها قدسية وغيرها لاقيمة لها، أو ان الديمقراطية جاءت لتلغي أي دور للدين بحيث لاقيمة للديمقراطية ان لم تنتج ذلك، فليصرحوا بذلك ليدللوا على سوء نواياهم فيما طرحوا للمجتمعات تحت اسم الديمقراطية.

وعلى كل حال فالمقصود بالملاحدة واضح وهم من لايؤمنون بالله تعالى أو لايريدون الاقرار بربوبيته وبوجوده، عناداً منهم أو الغاء لدور العقل او اهمالاً للتدبر والتأني، أو تاسيساً لقواعد فلسفية مبنية على أحكام مسبقة ثبت فسادها في الفلسفة نفسها.

والمقصود من أهل الكتاب اليهود والنصارى أتباع السيد المسيح عليه السلام وقد ألحق بأهل الكتاب قوم مثل المجوس واختلف في قوم آخرين مثل

الصابئة، ونحوهم ممن يدعون أهم أتباع نبي وأن لهم كتاباً، مع غض النظر عما اذا كان الكتاب قد بقي محفوظاً لديهم، مأموناً من التحريف ام قد اصابته يد التشويه والتزييف.

الإسلام وأهل الكتاب:

والإسلام يرى أن أهل الكتاب قد تعرض كتابهم للتحريف، وأصابت معتقداتهم بعض التشويه او الكثير منه، ولهذا افترقوا عن الإسلام ولم يؤمنوا به، وهذا هو حال اليهود والنصارى، وكل من له شبهة كتاب كالمجوس والصابئة. ولهذا كانوا في حالة وسطية بين المشركين وبين المؤمنين، ولهذا أيضاً ثبت لهم بعض الحقوق ولم يثبت لهم البعض الآخر، وكان مقدار ما ثبت لهم أكبر بكثير مما يثبت للملاحدة والوثنين لو ثبت أن لهم حقوقاً. فالاسلام احترم انتسابهم الى النبي المرسل من قبل الله تعالى، ولكنه لم يعترف بما هم عليه من انحراف، ويدعوهم دائماً الى البحث والحوار مع العقل والذات اولاً، ومع المجتمع المسلم ثانياً.

شواهد من التاريخ

ولا أريد ان أدخل هنا في مشكلة اهل الكتاب عموماً والمسيحية خصوصاً في هذا الأمر، فهذا له مجال آخر، وإنما نريد الاشارة الى أن الكتب السماوية كما أنزلت أولاً، قد أنزلت وهي تهيىء أهل تلك الكتب للإيمان بالنبي المرسل في آخر الزمان على أنه آخر الأنبياء ورسالته خاتمة الرسل، وقد شهد التاريخ أن اليهود كانوا يترقبون في جزيرة العرب ولادة مولود له شأن ونبوة.

كما كان بعض النصارى يترقبون ذلك، والتاريخ مليء بقصص اليهود هؤلاء، وكانوا يحدثون المشركين بذلك لكن ما أن جاء الرسول محمد ﷺ وعلموا انه لن يجعلهم القادة والرؤساء نصبوا له العداء، فأنزل الله في ذلك

قرآناً فقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾﴾[2].

كما ان التاريخ يذكر قصصاً من بعض النصارى انهم كانوا يتوقعون نبياً في ذلك الزمان، وهكذا كان ينتقل سلمان الفارسي من راهب نصراني الى راهب كان يتميز عن نصارى زمانه باهتمامه باليوم الموعود والنبي المنتظر، الى ان اقترب الوعد، وعلم الراهب الأخير ذلك فأخبر سلمان وذكر له علامات النبوة، وهكذا استدل سلمان الفارسي على الرسول محمدﷺ فأصبح من خلص الأصحاب حتى جعله الرسولﷺ من أهل البيت. وقصة سلمان مشهورة يعرفها الجميع على اختلاف في كثير من تفاصيلها، لكن ما ذكرناه متفق عليه في جميع كتب المؤرخين. ولذا نجد القرآن الكريم يعتبر ان ما جاء به كان تصديقاً لما جاء في التوراة والانجيل كما كانا بصورتهما الأولى، ولكن الدين اذا تحول الى قبلية ووراثة فسينغلق العقل عنه وعن البحث والتفتيش والفهم والتفهم.

قاعدة الحوار بين الأديان:

لابد ان يكون هناك حوار جاد بين الأديان، حول أي دين هو الحق، وأن ننتهي من أكذوبة ان كل دين مرضي عند الله تعالى، انما هناك دين واحد علينا ان نفتش عنه، فإن كان هو اليهودية بالوضع التي هي عليه الآن فهذا

---

(١) سورة البقرة، الآيتان ٨٩ و٩٠.

(٢) سورة الصف، الآية٦.

يعني رفض المسيحية والاسلام، وهكذا إن كان المسيحية فهو يعني رفض الاسلام ورفض اليهودية بالنحو التي هي عليه لأنها تنكر المسيحية، والمسيحية قد نبأت بها الديانة اليهودية الحقة، وإن كان هو الاسلام فهذا يعني ان لااليهود على حق ولا النصارى على حق، وأنهم قد ضيعوا يهوديتهم الأصلية ونصرانيتهم الأصلية، التي لو اطلعوا عليها لدعتهم للإيمان بالإسلام. ولن يكون بالامكان فهم نظرية الاسلام في الحكم وطريقة تعاطيه مع الأقليات الدينية او اللادينية إن لم نفهم الاسلام ورأيه في مسألة الدين.

وهذا الذي قلناه يشير الى ضرورة ان يكون منطق الحوار بين الأديان العقيدة نفسها، لو كان المقصود بهذا الشعار الوصول الى حقيقة الدين والدين الحقيقي، اما لو كان المقصود به الحوار بين اتباع الأديان ليعرفوا كيف يتعايشون مع بعضهم فهذا طرح سياسي لاعلاقة له بالأديان من حيث هي اديان.

التضييق بهدف التحرير

إن سلسلة التشريعات التي شرع بعضها لقتال المشركين والملحدين، وبعضها لقتال أهل الكتاب، وبعضها شرع نمطاً من التعاطي مع هؤلاء وأولئك بنحو يشعرهم بسلب بعضٍ من حريتهم، لايراد من كل تلك التشريعات التضييق على بعض بني الانسان حبا بالتقييد، بل اريد بها احداث صدمة لديهم وتنبيههم على غفلتهم واهمالهم، وانه لايصح منهم ان يُبقوا مسألة البحث عن الدين الحق من المغفول عنه، والمسكوت عليه، اعتماداً على ارث نسبي ينتقل فيه الدين من الأب الى الإبن كما ينتقل المال، او اعتماداً على أهواء وتقاليد وعادات واستيرادات وأوهام، كما هو الحال عليه عند المشركين والمثقفين المستغربين والغربيين الذين اتخذوا موقفاً من الدين، وهم غير مستعدين للبحث حوله مهما كان الأمر.

يجب البحث الجاد حول الإلوهية والنبوة، وهو بحث لايحتاج الى عناء

كبير للوصول الى النتائج الأساسية منه، وعندما يكون الأمر بهذه السهولة ومع ذلك نجد منكراً، فهذا يدل على أنه غير مجدّ في البحث مهمل له يريد التهرب من مسؤولية الاعتقاد بالالوهية والنبوة، والتفلت من القيود التي سيوجبها، لأنهم رسموا لأنفسهم طموحات ومشاريع لايمكن تحقيقها في ظل تلك القيود.

لايمكن لهؤلاء ان يدركوا ما هم عليه من هوان فكري ان اعترف الاسلام لهم بجميع الحقوق كاملة، وليس من قيم الاسلام ان يعين المرء على نفسه في الضلال والتخبط في متاهات الهوى والضياع، ولذا كان ان شرع مباديء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل من مسؤولياته العظمى هداية الناس الى الخير والحق وارشادهم الى حيث الله والدين، وهي مبادىء تشكل ركيزة اساسية من ركائز وجود الدين وفلسفة من فلسفاته.

لابد من ايقاظ العقول، ولذا عندما يشرع الاسلام حرباً فإنه لايشرعها الا بعد ان تكون الدعوة الى الحق قد استنفذت اغراضها، وبعد اليأس عن ان يستسلم الآخرون للمنطق والعقل فيما يتعلق بجوهر حياتهم واساسها، وهم الذين سيشكلون بعنادهم هذا خطراً على انفسهم وعلى ذرياتهم ومجتمعاتهم.

وربما لأهمية هذه الدعوة والقاء الحجة على اولئك كان ان اشتراط العلماء، استناداً الى بعض النصوص، وجود الامام المعصوم عليه السلام ليقوم هو بالهداية، حتى يشرع الحرب معهم، وحيث انه عليه السلام غائب فإنه لاحرب الا ما كان دفاعاً عن النفس وعن المجتمعات المسلمة.

الأقليات غير الدينية:

إن التقسيم الذي سنعتمده للحديث عن الأقليات، يبين بكل وضوح أن الإسلام لايعترف بأقلية عرقية او قومية، او طبقية أو عوائل سياسية، أو اختلافات على اساس اللون او على اساس الغنى والفقر، لكن لابمعنى انه

يلغيها، بل بمعنى انه يعتبر المسلمين على اختلاف أعراقهم وقومياتهم وعوائلهم وألوانهم واحوالهم هم المجتمع المسلم، يحق لكل مسلم ما يحق للمسلم الآخر، ولو كان من عرقية أخرى او قومية أخرى، فلو كان المجتمع الاسلامي مؤلفاً من عرب وفرس وكان أحدهما الأكثر عددياً من الآخر، فهذا لن ينقص من حقوق الأقلية شيئاً لأن التقسيم بين العجم والعرب تقسيم مرفوض في المشهد الاسلامي للمجتمع الإنساني ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. وهكذا لو كان أحدهم سامياً والآخر آرياً فهذا لن يغير من واقع الأمر شيئاً ولن ينقص أحداً حقه، وكذا مسألة اللون، وهذا من بديهيات الدين الاسلامي، ولو رأينا تفاوتاً في هذا الموضوع، فهو تفاوت ناشىء من مرض بعض النفوس، ابتليت به بعض الأمة في صدر الإسلام عندما بدأ التفريق بين الموالي والعرب او بين المهاجرين والأنصار او بين العرب والعجم، وذلك عار ارتكبه بعض المسلمين، اوجد شبهة في فهم الاسلام.

ولو سعت الأكثرية في المجتمع المسلم لاقرار تمييز على اساس عرقي او غير ذلك مما لادخل له بالدين الاسلامي، فهذه الأكثرية محكومة بالانحراف وعليها ان تصلح حالها. وبنفس المنطق سيرفض الإسلام أي توجه للأقلية العرقية المسلمة نحو الخروج عن المجتمع المسلم، وسيكون من غير المنطقي ان يرفض المسلم حكم الاسلام الا اذا كان عنده خلل ما في فهم الاسلام وعلاقته بالحياة، يدعوه للمطالبة بالاستقلال او ما يشبه ذلك.

وعلى كل حال لن نستغرق كثيراً في الحديث عن هذا النوع من الأقليات بل سيكون التركيز هنا على مسألة الأقليات الدينية او اللادينية.

---

(١) سورة الحجرات، الآية١٣.

أثر الدين في الحياة وموقعه من الحكم

الدين الحق حاجة انسانية:

يرى الإسلام ان الهدف الذي تسعى نحوه الانسانية في الدنيا والآخرة لايمكن أن ينال من غير دين، وان الدين الحق الذي يتكفل بذلك هو الاسلام، ولابد ان ينعكس ذلك في كل جوانب الحياة الانسانية، بما فيها الحكم والسلطة، فالدين ليس مجرد هواية لاشأن للمجتمع بها، والله تعالى ليس كائناً كسائر الكائنات ليس له عليها سلطة الا في حدود معينة تحددها له سائر الكائنات، كأن رضاها بسلطته شرط في تحقق السلطنة له، سبحانه وتعالى.

ويعتبر الاسلام نفسه ديناً للحياة والمجتمع بكل ما يرتبط بالحياة من شؤون، من غير فرق في ذلك بين الشؤون الفردية والشؤون الاجتماعية، او بين الشؤون السياسية والشؤون العسكرية والشؤون الأخلاقية والاقتصادية وغيرها من الشؤون العامة او الخاصة. ولذا عمل الرسولﷺ منذ بداية دعوتة على تأسيس دولة اسلامية يحكمها الإسلام ويقودها النبيﷺ نفسه، ولم يكن ليوكل ذلك الى غيره، ولذا تعارف على تسمية من جاء الى الحكم بعد الرسولﷺ بأنه خليفة رسول اللهﷺ، فإن هذه التسمية تعكس ما فهمه المسلمون عموماً من ان هذا المجلس هو مجلس الرسولﷺ، وانه موقع ديني لن يلغي دينيته كونه موقعاً دنيوياً ايضاً.

أثر المعتقد في الحياة:

والاسلام عندما ينطلق في الحياة بين الناس، ينطلق من أسس عقائدية جوهرية أهمها التوحيد يتفرغ منها بعض المفاهيم الأساسية، مثل نظرته الى السعادة التي لاتكون الا من خلال وصول العبد الى الله تعالى، وتحقيق الكمال الفردي والاجتماعي، ولا يكون ذلك الا في ظل حكم الاسلامي.

فالاسلام اذن ليس مجرد حالة فردية يتخذها الفرد مسلكاً شخصياً له لاارتباط له بالشؤون الاخرى، وان يسعى البعض الى تلقين المسلمين ذلك. واذا لم يكن الاسلام كذلك بل كان كما اشرنا قبل قليل رسالة عامة للحياة، فمن المنطقي ان هذه الرسالة لايمكن ان تسير سيرها الطبيعي والصحيح من دون ان تكون هناك اجواء ملائمة لها، والتي تشكل الحكومة الإسلامية أحد أعمدتها الأساسية، ولن يكون بإمكان أي حكومة ان تحقق الأجواء المطلوبة المساهمة في تحقيق الأهداف، إن لم تكن حكومة إسلامية، لأن غير الإسلامية لن تلتزم نفس الأهداف والقيم ولن تحمل همها وبالتالي ستخون تلك الأهداف، فلا أمان بغير اسلامية الحكم التي تعني اسلامية التشريع واسلامية الحاكم.

دساتر أقصت الدين:

لقد اتخذت الكثير من الدول دستورها على اساس اقصاء الدين عن الحياة، ولذا شرعت التشريعات التي تصون هذا المبدأ لديها، حتى أنها منعت من الكثير من الحريات تحت هذا الشعار، رغم انها تتغنى بالديمقراطية، مثل ما هو حاصل في فرنسا، وكل البلاد التي قامت على اساس اقصاء الدين تخشى على نفسها من تطور الدين نفسه في المجتمع، ومن صيرورة الأكثرية ذات عقيدة دينية تنادي بالحكم على اساس الدين، ولذا تحتاط لنفسها ببعض التشريعات وبعضها قد يحتاط لنفسه بابقاء جهوزية عسكرية معينة مثل ما هو حاصل في تركيا.

التشريع لحفظ الدين:

الاسلام اولى من هؤلاء جميعاً في ان يشرع التشريعات التي تضمن سير المسلمين على هدى اسلامهم لأنه الحق الذي أنزله الله تبارك وتعالى، ولأنه الطريق الوحيد الموصل الى نجاتهم وسعادتهم ونيل حقوقهم، والوصول الى العدل والمساواة ورفع الظلم ومعاقبة الظالمين، ومن الطبيعي ان الاسلام باعتباره حقيقة الهية لن يرضى بما من شأنه حرف البشرية عن مسارها، في أي مجال من مجالات حياتها.

ومن الطبيعي حينئذ ان لايرضى للباطل ان يحيا في الأمة وفي مجتمعها، ولا ان يتغذى على مائدتها، وهو الذي يناقض الحق ويضاده، مما سيحمل صراعاً خفياً او جلياً ولن يسمح أهل الباطل للحق بأن يعلو، كما لن يسمح أهل الحق للباطل بأن يعلو.

ورغم ان الاسلام سمح بكل حوار فكري فعال، لكنه لن يسمح بأي سلطة فعلية على المسلمين من قبل أهل الباطل، لأنه يناقض هدفه والحكمة من وجوده. ومجرد ان الآخرين لايعترفون بان الاسلام حقيقة الهية فهذا لن يغير من حقيقة الأمر شيئاً، وانما هي مشكلة الآخرين انهم لم يبحثوا المقدار الكافي وأهملوا الموضوع ولم يعتنوا بالوصول الى الحقيقة.

لقد دعا الإسلام الى تأسيس دولة على رأسها خير من يمثل الاسلام فكان في البداية رسول الله ﷺ وكان يفترض ان يكمل الطريق ائمة أهل البيت عليهم السلام وفق الرؤية الاسلامية الشيعية للموضوع.

علاقة الدين بالحقوق:

والخلاصة ان الدين ضروري في الحياة، ولا يمكن للبشرية ان تنجو الا بذلك، وستظهر آثار هذا في كل شؤون الحياة بما فيها الحكم وتشريعاته، والتشريعات المرتبطة بالأفراد وتحديد ما لهم وما عليهم من حقوق والحرية

المسموحة والحرية الممنوعة، بالمنع التشريعي، وهل هناك فارق بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق، وهل الفرق في جميع الحقوق ام في بعضها.

هذه كلها انعكاسات لطبيعة اقرارنا المسبق برؤية كونية وايمان عقائدي بالكون والحياة والدين لايمكن ان نعالج تلك الانعكاسات من دون الرجوع الى تلك الرؤية. ومن هنا يصبح مضيعة للوقت ان يأتي من يناقشك في بعض الحقوق التي يكون سلبها من مقتضيات تلك العقيدة وأهدافها وحقانيتها وعدالتها وسموها. فالنقاش في الفرع من دون الرجوع الى الأصل لهو حقاً مضيعة للوقت وجدل لاأفق له.

ليس الاسلام نتاجاً بشرياً ليكون تحكمه بالسلطة والتشريع تحكماً بشرياً على بشري آخر، بل هو رسالة الهية وحكمها هو حكم الله تعالى على الأرض بواسطة الصالحين من عباده.



أثر اسلامية موقع القرار والسلطة والقيادة

حيث كان الاسلام رسالة شاملة للحياة، كان من المنطقي، كما أشرنا ان يلحظ في تشريعاته ما يحقق الهدف الالهي، من باب اللطف بالعباد، ليعينهم على الوصول الى المقاصد العليا والغايات الرفيعة، وكان من جملة تلك التشريعات ان يشترط في الحاكم والحكم شروطاً وقيوداً، منها ان لايكون المتولي لشؤون المسلمين والحاكم عليهم من غير المسلمين، لأن المنطق يفرض انه لايمكنك ان توكل هدفاً لشخص غير مقتنع بالهدف او مقتنع بخلافه.

وعلى هذا لايمكن ان يسمح التشريع الاسلامي بأن تكون هناك حرية سياسية على مستوى حق المشاركة في السلطة لغير المسلمين، وهذا ما يمكن استفادته من مجموع الآيات القرآنية، التي ستأتي الاشارة إلى نماذج منها.

علاقة الموقع بالهدف:

وهذا لادخل له بالانفتاح وعدمه او بالحرية وعدمها، بل له دخل بالهدف الأعظم الذي سيضيع لو تم السماح بذلك. فمهما طالب المطالبون ودعا الداعون، لن يكون بامكان ملحد ان يصل الى موقع من مواقع القيادة في الحكم الاسلامي أو في المجتمع الاسلامي، خاصة اذا كان الحكم الاسلام قد تم بناء لرغبة جماهيرية عامة، وانقادت لدينها بكل اختيارها وقدمت لأجله التضحيات الكبيرة من شهداء وجرحى واسرى ويتامى وآرامل ودماء ودموع.

فهل من الانصاف ان يقال للمسلمين جميعاً باسم الحرية انكم ظالمون أو ان الدين قدظلم الملحد بمنعه من الوصول الى موقع من مواقع القرار؟ إن القناعة بالحرية تفرض عليك ان تحترم ارادة ذلك الجمهور الكبير الذي ضحى لأجل الوصول الى حكم مبني على الشريعة الاسلامية.

كما لايمكن ان يشرع الاسلام لمشرك ان يحكم وان يشارك في حكم اسلامي وفي موقع من مواقع القرار التي تهم المسلمين، وكذلك لايمكن ان يشرع لغير مسلم من أهل الأديان الأخرى ان يصلوا الى أي موقع من هذه المواقع. وهذا أمر منطقي تماماً، ولما فهم البعض هذه المنطقية، كان كل سعيهم تحييد الدين عن كونه المكون الرئيسي من مكونات الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنهم لن يصلوا الى هدفهم الا عبر هذا الطريق، وهذا ما حصل في كثير من المجتمعات التي انقادت لغير المسلمين أو صار مسلموها لامسلمين في الحقيقة وان كانوا مسلمين بالنسب، والاسلام بالنسب لايكفي ليحق له تبوأ مقعد قيادي في سلم الحكم وقيادة المجتمع الاسلامي.

ما نفذ غير المسلمين الى مواقع القرار إلا وكانت النتيجة اقصاء الاسلام عن الساحة، ومضايقة المسلمين الذين حملوا الرسالة والتضييق عليهم والتنكيل بهم، بل والتضييق على كل متدين، والسعي لاقصاء الدين عن الحياة بلا هوادة. لقد دلت التجربة على انه لن يصان مجتمع الاسلام الا من خلال سلطة اسلامية التشريع والحكم واسلامية الحاكم، فبهذه الطريقة تصان الحقوق وتنشر الفضيلة ويعم الخير ونصل الى الهدف.

ربما يحلو للبعض ان يقول ان الدين الاسلامي دين كسائر الأديان فلماذا لانقيم حكومة مبنية على القيم الدينية المشتركة وبالتالي يكون من حق الأديان المشاركة في الحكم.

وهذا القول وهم كما بينا ذلك فيما سبق، حيث قلنا ان مسألة ان الأديان كلها في هذا الزمن مرضية لله تعالى كلام خاطىء، ولأن المسألة

ليست مجرد مسألة قيم، بل هناك نظم وتشريعات يستقل بها الاسلام عن غيره من الأديان، اضف الى ذلك تحديد المأمون على تنفيذ تلك القيم، والتشريعات.

الاسلام دعوة عالمية:

ثم ان الاسلام دعوة عالمية ورسالة عالمية، يدعو الجميع للانضمام اليه، ويسعى الى ان لايكون هناك على وجه الأرض غيره، بالحكمة والموعظة الحسنة، والحوار الجاد والفعال، وليس ديناً مختصاً بالمسلمين لاشأن له بغيرهم من بني البشر، وقد نبهت عدد من الآيات القرآنية على هذه الحقيقة الاسلامية:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٧ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٨ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٩﴾[2].

وهذه الآيات تعتبر ان منكر الاسلام بادعاء ان الدين الأخير هو ما سبق الاسلام من أديان يكون قد كذب على نفسه وعلى الآخرين، وقد خبأ كلام الله تعالى المنصوص عليه في كتب الأديان السابقة المبشرة برسالة الرسول ﷺ بهدف اطفاء نور الله تعالى من خلال هذا الانكار وهذا التكذيب، وهذا ما لن يكون.

ولو كان الاسلام مختصاً بالمسلمين ولم يكن دعوة عامة عالمية، لما كان بالامكان ان يوجد الاسلام او المسلمون لأنه عندما جاء ما كان على وجه

---

(١) سورة سبأ، الآية٢٨.

(٢) سورة الصف، الآيات٧ و٨ و٩.

الأرض الا القليل النادر من المسلمين بدين ابراهيم عليه السلام، ولكن الدعوة والعقل هما اللذان جعلا عقول الناس وقلوبهم تهوى اليه وتنقاد اليه وتنضم تحت جناحيه، ولازالت الدعوة والعقل يدعوان كل امرىءٍ للحاق بهذا الركب.

وهذه الدعوة العالمية تنطلق من باب الهداية وان من ليس بمسلم فهو في ضلال، وحقه على المسلمين ان يهدوه بالحكمة والموعظة الحسنة، وحق الإسلام عليه ان يستمع اليه ان كان من مريدي الحقيقة، ولأن دعوته عالمية كانت أحكامه نافذه على جميع الناس من غير فرق بين ان يؤمن به او لايؤمن به، باعتباره التشريع الالهي المنزل من رب العالمين والمبلغ عن لسان رسوله الأكرم محمد صلى الله عليه وآله، ومن الطبيعي ان يكون السعي لتعميم هذا التشريع على الجميع وليس ذلك الا من خلال سلطة اسلامية من حيث الحكم ومن حيث الحاكم معاً.

فليس الاسلام مجرد رأي مطروح على الساحة للنقاش والحوار منعزل عن مشروع للحياة، بل هو صاحب مشروع يريد ان يهيء كل المناخات المطلوبة لتعميمه، وهذ لن يتم لو تمت مشاركة غير المسلمين في قرار متعلق بحياة البشرية وصلاحها، من حيث المضمون الانساني، مع غض النظر عن المضمون العلمي الطبيعي كالطب ونحوها من العلوم التي لاتصنف على أساس ديني.

الاسم دين للحكم:

إن الاسلام يختلف عن سائر الأديان في أنه دين للحكم ايضاً، لايرضى لغيره ان يحكم، بينما سائر الأديان فإن اتباعها يرضيهم ان يعيشوا في أي حكم عادل ولا يتطلب انتماؤهم لدينهم ان يكون له دور في الحكم، هكذا هي تعليماتهم التي يذكرونها، وهم يباهون في ان دينهم من حيث هو دين لايطلب حكماً ولا يتدخل في السياسة وان كهانهم يحملون هم ان لايظلم الانسان ونشر المحبة بين بني البشر، مهما كانت صيغة الحكم، وهم

يتدخلون عندما يشعرون بمظلومية اجتماعية عامة.

فإذا كان الأمر كذلك فكل الذي يطلبه أتباع الأديان ان يحفظ لهم دينهم وطريقتهم في التعبد والحياة وان تحفظ لهم جميع الحقوق الاجتماعية، وسنبين ان كل ذلك قد حفظ، اما ان أحدهم لن يصل الى الحكم فهذا لادخل له بالدين لأن دينه كما قلنا لايطلب ذلك، بل هذا له دخل بالذاتية، ومن المفهوم ان يشعر المرء ببعض الغبن عندما يمنع من المشاركة في القرار والسلطة، لكن هذا ليس غبناً دينياً بل هو غبن شخصي يشعر به المرء على مستوى الذات، وهو غبن قد سمح به انه في واقع أمره على ضلال اذ لم يدخل في الاسلام، وانه لن يستأمن على الأهداف التي أرادها الاسلام، واذا كان في موقع يمكن ان يستأمن عليه، سنرى انه لامانع منه، لكنه بالتأكيد لن يكون موقع قرار وسلطة مباشرة.

نظرة للواقع اللبناني:

إن النمط الذي نعيشه في لبنان من خلال تحكيم الطوائف لهو من أغرب ما نعرفه في هذه الحياة، والأغرب من ذلك ان يتولى كهنة الدعوة الى ان يكون للمسيحيين دخل في الحكم من حيث هم مسيحيون، ويخافون من ان تتغلب الأكثرية المسلمة على الحكم. ووجه الغرابة في ذلك ان المسيحية كما اشرنا لاتشترط ان يكون الحاكم مسيحياً وليس لها تشريعات خاصة بالحكم، بل هي تطلب حقوقاً ليس منها السلطة. واذا كان المسيحي يطالب بالمشاركة في الحكم فهو لاينطلق من مسيحيته بل من علمانيته اللادينية والرافضة للدين وينظر الى شخصه. والا فإن كل الحقوق الاجتماعية التي سعى اليها المسيحيون قد يحققها المسلمون افضل من أي مسيحي آخر. فهل اذا كان الحاكم مسيحياً تكون قد وصلت الحقوق الى المسيحية كدين أم أن الأمر سيان بالنسبة اليه.

كيف تعامل الاسلام مع أهل الكتاب وغيرهم من غير المؤمنين بالاسلام

ورغم ان الاسلام دين مختلف عن سائر الأديان بالوضع الذي آلت اليه، الا انه احترم انتماء اتباعها الى الأديان الأم التي، كما قلنا، كانت محطات في سياق الدين الاسلامي الذي ختم الأديان، وبسبب هذا الاحترام قبل بمواطنيه اتباع تلك الأديان في المجتمع الاسلامي، وهو وإن لم يسمح لهم بحرية سياسية على مستوى حق المشاركة في الحكم والقرار، لكنه سمح لهم بكثير من الأمور، وهو سماح يشير الى دائرة الحرية الممنوحة لهم في ظل الحكم الاسلامي. ونظراً للتشويش الموجود في هذا المجال كان لابد من القاء الضوء على هذا الموضوع بشكل مفصل حتى لانبقى نلقي الكلام على عواهنه ونحمل الاسلام مسؤولية بعض الأفكار، وحتى لاننطلق من عقد من التعامل مع الاسلام.

ما يحكم العلاقة:

إن العلاقة بين أهل الكتاب وبين الحكم الاسلامي هي علاقة محكومة في ضمن عقد اجتماعي يسمى في الاسلام بعقد الذمة، ومعناه العقد الذي بموجبه يصير اتباع الأديان الأخرى في ذمة الحكم الاسلامي وفي حمايته. ولست ادري لماذا ينزعج البعض من هذه التسمية، وما هي المشكلة في ان

يكون المسيحي مثلاً في حماية المسلم اذا كان في ذلك تحقيقاً لكل حقوقه الاجتماعية، وما دام لايهم المسيحية كدين من هو الحاكم وما هو نظام الحكم.

وعقد الذمة لايحصل الا مع اتباع الأديان الموجودة في ضمن المجتمع الاسلامي ولا يحصل مع اتباع الأديان الموجودين في مجتمع آخر الا اذا نزلوا على حكمه، ومع هؤلاء سيكون هناك نمط آخر من العقود. وهذا العقد لايشمل غير الكتابيين لأن فيه مميزات يحرم منها غير الكتابيين من الملحدين والمشركين.

أما غير أهل الكتاب من غير المسلمين كالملاحدة والمشركين من وثنيين وغيرهم فإنه لو لم تكن هناك حالة حرب بينهم وبين المسلمين، مع غض النظر عن كثير من تفاصيل مسألة الحرب والجهاد، اذ ليس بحثنا هنا في الجهاد وأسبابه وموارده، فإنه وإن لم يشملهم عقد الذمة، لكن يمكن اجراء أنحاء أخرى من العقود التي تحكم العلاقة.

ومن الواضح ان كلامنا، سواء في أهل الذمة او في غيرهم من غير المسلمين، إنما هو بالنسبة للذين يريدون ان يعيشوا في المجتمع المسلم، ولا بحث هنا في العلاقة التي تحكم المسلمين مع غيرهم في بلاد أخرى لايحكمها الإسلام، نقول هذا للتذكير بأن بحثناً في الحقوق المسموح بها للأقليات في ظل الحكم الاسلامي.

ويمكن تلخيص تلك العقود بما يلي: عقد الأمان، وعقد الهدنة.

عقد الذمة والحقوق الثابتة:

وأما عقد الذمة فهو يعني ابتداء موافقة غير المسلمين من أهل الكتاب على عدم الحرب مع المسلمين، على أن تكفل لهم الدولة الاسلامية حماية أموالهم وأنفسهم وممتلكاتهم وأعراضهم، وفق عقد يتم الاتفاق عليه بينهم

وبين امام المسلمين. وليس لعقد الذمة صيغة ثابتة دائمة بل فيه ما هو ثابت وفيه ما هو متغير يختلف باختلاف الظروف وطبيعة العلاقات والمصالح والمفاسد التي تحكم المجتمع المسلم والظروف التي يعيش فيها. ونحن هنا سنتحدث عن عقد الذمة في الفقه الشيعي الامامي فقط، لكننا لن نتحدث في هذا الموضوع وفق الآلية الفقهية المعتمدة في الفقه، بل نريد ان نقدم للغير ما هو عليه عقد الذمة.

وعقد الذمة ينفرط عند اخلال أهل الكتاب بما تم التنصيص عليه في العقد، فيخرجوا بذلك عن الذمة والحماية، لكن لو أخل المسلمون بذلك فلأهل الكتاب الترافع عند قضاة المسلمين، المفترض انهم في مراتب عالية من العدالة والنزاهة، تسمح لهم برد الاعتداء عنهم ودفع الظلم عنهم وتعويضهم ان كان هناك من تعويض وسجن المعتدين ان كان الحكم يقتضي سجناً، او غير ذلك مما يمكن ان يصل اليه القاضي، ولهم على القاضي ان يتحيز لمسلم، وليعلموا انه لو تحيز لسقطت اهليته عن القضاء ولوجب عزله واستبداله بغيره.

وأما الأمور التي لاينص عليها في العقد فإن بعضها لو ارتكب لايوجب الاخلال بالذمة وان أوجب عقوبة معينة، كمن يرتكب جرماً فيه مخالفة للقوانين العامة التي تحكم البلد، وكان الجرم يستدعي عقوبة سواء أتى به المسلم أم أتى به غيره، فهنا سيعاقب على المخالفة سواء كان عقد الذمة يشملها ام لايشملها، بفارق انه إن لم يشملها فإن الذمة تبقى على حالها. ومن هنا يظهر لك ان هناك مجموعة من الالتزامات يجب على الذمي ان يلتزم بها كالمسلم مع غض النظر عن عقد الذمة.

ولذا سنتحدث هنا عن الأمور التي لابد منها اما في عقد الذمة وإما لابد للكتابيين ان يلتزموا بها سواء تم التنصيص عليه في العقد ام لا، اذ لايهمنا هنا، والحديث عن الحريات، الا ان نذكر القيود المفروضة على الذميين،

لنعرف من خلال ذلك القيود غير المفروضة. وهذه الأمور هي:

الأول: دفع الجزية

وهي تعني ضريبة مالية محددة يلحظ فيها الرجال منهم وتؤخذ عن كل شخص ولا تحسب على النساء او الأطفال، مع خلاف بين العلماء حول ما اذا كانت تحسب على العجزة ام لا. وقد لايلحظ في الجزية الأفراد بل تلحظ الممتلكات والأراضي بأن يكون هناك ضريبة محددة عليها، ولا تقدير محدد للضريبة فهذا يختلف باختلاف العصور والأزمان وهو متروك لولي امر المسلمين.

ودفع الجزية لابد منه بنص القرآن الكريم: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1]، ومعنى الصغار هنا الخضوع للحكم الاسلامي باعتباره القانون الذي يحكم البلد والذي يريدون العيش فيه.

الثاني: الأمن

أن لايقوموا بأي عمل عدائي ضد المجتمع المسلم، كأن يتجسسوا لصالح أعداء المسلمين او يحملوا السلاح ضدهم او يقوموا باي عمل يخل بأمن البلاد. لأن عقد الذمة كما يطلب منه ان يكون الذميون في أمان من المسلمين، كذلك يطلب منه ان يكون المسلمون في أمان منهم فهو أمان متبادل.

ومن هنا قال البعض ان هذا الشرط لابد منه سواء نص عليه في متن العقد ام لم ينص عليه. ومن المعلوم ان هذا الأمر يجب ان يلتزم به كل من يعيش في المجتمع المسلم وان كان مسلماً، فليس هذا مشروطاً على غير المسلمين فقط، وانما يذكر عادة بالنسبة اليهم لأن معتقدهم الفعلي لايدعوهم

(١) سورة التوبة، الآية٢٩.

للحرص على المسلمين من حيث هم مسلمون، بل قد يتعاونون مع غيرهم ولا يجدون في ضميرهم ما يؤنبهم، ولذا كان التنصيص على هذا الأمر اما المسلم فإن دينه يدعوه للالتزام بذلك.

الثالث: التزام القوانين

ان لايتظاهروا بالمنكرات، سواء كانت مباحة لهم ام لم تكن، فلو ارادوا شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير فإنه لايجوز لهم اظهار ذلك في المجتمع الاسلامي بشكل علني، لأن من يريد ان يعيش في مجتمع عليه ان يحترم قوانينه، التي منها المنع من هذه الأمور على المسلم، فيجب على غير المسلم ان يراعي هذا الأمر.

كما يجب عليهم ان لايتظاهروا بالمنكرات التي هي غير مباحة في معقتداتهم ايضاً كالزنا. ولو فعلوا ذلك حوكموا وفق القوانين الاسلامية من حد او تعزير كما يحاكم المسلم، والخلاصة ان عليهم الالتزام بالأحكام العامة التي تجري على المسلمين كمجتمع يريد للاسلام ان يحكمه.

وما عدا ذلك فإنه لابد من التنصيص عليه في عقد الذمة.

ومما ذكرنا يظهر ما يلي:

أنهم يبقون أحراراً في ممارسة عباداتهم وطقوسهم. وهل هم احرار في بناء معابد جديدة غير التي تكون حين عقد الذمة؟ هذا امر اختلف فيه علماؤنا، ذهب بعضهم الى المنع من ذلك، وقال آخرون ان ذلك تابع للعقد فإن نص على ذلك في متن العقد منعوا منه والا جاز لهم بناؤها. لكن على كل حالٍ لم يقل أحد بوجوب هدم ما كان مبنياً قبل عقد الذمة. ويجوز لهم اعادة بناء ما تهدم او صيانة ما هو موجود.

كما انهم احرار بتشكيل محاكمهم الشرعية الخاصة بهم، وأن تكون لهم أحوال شخصية مختصة بهم.

كما أنهم احرار في الدخول مع المسلمين في حوار فكري والتعبير عن آرائهم ومعتقداتهم ومناقشة الآخرين بها.

كما ان لهم تعيين ممثلين عنهم فيما يتعلق بعلاقتهم مع الدولة الاسلامية، وان يكون لهم موقع في الدولة الاسلامية يتعلق بالاشراف على مناطق اهل الذمة لو كانت لهم مناطق خاصة بهم او كان هناك ما يتعلق بأهل الذمة عموماً بعيداً عن اجتماعهم في منطقة واحدة او لا.

وهم أحرار في التجارة وفي ممارسة أي نشاط لايخل بعقد الذمة او بالقانون الاسلامي الذي يحكم البلد.

ولا يجب عليهم الجهاد ومشاركة المسلمين في جهادهم ضد الأعداء.

وأما ما قد يقال من أنه لابد ان يلبس الذمي لباساً مختلفاً عن لباس المسلمين، او يتميزوا بعلامة معينة فهذا أمر غير لازم في الفقه الشيعي الا اذا كانت هناك معاملة مماثلة للمسلمين في بلاد أهل الكتاب، او كانت هناك ظروف خاصة تستدعي ذلك كما لو كانوا من اليهود وأريد تحذير الناس منهم بسبب ما هو معلوم من طباعهم من مكر وخديعة، فهنا لو اريد تمييزهم بمميز خاص، وجب التنبيه عليه في عقد الذمة، فإن لم ينص عليه يصير أمراً غير لازم.

عقد الأمان:

هو عقد يصير بموجبه غير المسلم المشرك، مأموناً على نفسه وماله وعرضه، على ان يكون ذلك تحت اشراف ولي امر المسلمين والدولة الاسلامية لو تصدى لعقد الأمان أفراد من المسلمين، فإن عقد الأمان تارة يكون مع الدولة الاسلامية، وتارة يكون مع الفرد المسلم، ويحق للمسلم العاقل البالغ المختار، من غير فرق بين ان يكون رجلاً او امرأة، أن يؤمّن مشركاً ليعيش في دار الاسلام . وقد يؤمن المسلم واحداً من المشركين

وقد يؤمن أكثر لكن ليس له ان يعطي أماناً عاماً يشمل جميع المشركين، وإنما هو فعل ولي أمر المسلمين والدولة الاسلامية ان تعطي مثل هذا الأمان العام، لو رأى ذلك جائزاً له.

ويشترط في عقد الأمان ان لايكون فيه ما يخالف الشرع والقانون الاسلامي، وحينئذ يصير الأمان واجباً على المسلمين. ولا يشترط في عقد الأمان عبارة محددة بل يكفي كل ما يدل على اعطائه للمشرك.

وفي بعض الأحيان، لايكون هناك أمان للمشرك او لغير المشرك، فيدخل بلاد المسلمين باعتقاد ان هناك أماناً له على نفسه وماله وعرضه، وفي هذه الحال لايجوز الاساءة اليه، وانما يجوز طرده من البلد واخراجه منه الا ان يحصل عقد امان جديد.

وقد يحصل الأمان للمشرك من خلال عقد المهادنة الذي يقع بين الدولة الاسلامية وفئة المشركين، او فئة من اهل الكتاب.

هل من حرية للمشرك والملحد:

ويختلف حال المشرك عن أهل الكتاب في المجتمع المسلم بأنه لن يسمح للمشرك بممارسة شعائره الدينية، ورغم كون هذا سلباً للحرية، لكن احترام العقل أهم وتحريره اولى بالعناية والرعاية. كما ان المشرك لو عاش في مجتمع مسلم في ظل امان شخصي بذله له مسلم او في ظل معاهدة، فإنه لن يتحقق له الا الأمان على ماله ونفسه وعرضه أما ما عدا ذلك فلم يظهر لنا ان له حقوقاً. والأولى في ذلك الملحد الذي لم يسلم بالإله فإن المشرك على الأقل يعترف بالاله بينما الملحد فقد سفه نفسه الى حد انه لم يعترف به، وبالتالي لن يكون له أي حقوق الا حق الأمان لو أخذه من مسلم او من الدولة. ولو كان مرتداً فلا امان له ايضاً على نفسه على ما بيناه في محله.

هل يجوز اشراك غير المسلمين في الحكم

من المسائل التي طرحها بعض العلماء المسلمين، مسألة مدى مشروعية اشراك غير المسلمين في الحكم، والتعبير بغير المسلمين لايختص بأهل الكتاب بل يشمل كل كافر وإن كان ملحداً أو مشركاً.

والمأنوس في الأذهان حول هذا الموضوع عدم مشروعية ذلك، ولربما نسب هذا الرأي للمشهور من فقهائنا الامامية، ولكن حيث لن يكفينا الاعتماد على المأنوس او المشهور، كان من المناسب البحث عن الأدلة التي قد تكون السند لهذا المنع، لنرى هل هناك أدلة من هذا القبيل ام لا، ثم على فرض وجودها نبحث عن حدود المنع المستفاد منها، فهل يمنع عليهم المشاركة في أي موقع من مواقع الحكم ام انه يسمح ببعض المواقع.

لكن في البداية لابد ان نقرر مبدأ يرتكز على ان موقع الولاية لايكون الا للفقيه، وفق نظرية ولاية الفقيه، فتكون أدلة تلك النظرية ادلة ايضاً على عدم مشروعية تولي غير المسلم لهذا المنصب مثلما انها تدل على عدم مشروعية تولي غير الفقهاء من المسلمين لهذا المنصب ولو رضيت الأمة بذلك، اذ ليس من حق الأمة ان ترضى بما هو غير مشروع، وانما تحترم ارادة الأمة في دائرة الشرعية الدينية لافي الدائرة الأوسع منها، وهذا امر يعترف به كل مسلم. يضاف الى ذلك آيات كثيرة وورويات متعددة، نهت عن تولي الكافرين والتي يكون القدر المتيقن منها جعل الرئاسة الأولى لهم.

وكنموذج من القرآن نذكر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾[1]، والآيات في هذا الموضوع كثيرة.

ومن الروايات نذكر ما رواه الامام الباقر عن الرسول ﷺ: «لاتصلح الامامة الا لرجل فيه ثلاث خصال ورع يحجزه عن معاصي الله وحلم يملك به غضبه وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»[2].

وعلى كل حال فإن المسلمين اتفقت كلمتهم على اختلاف مذاهبم على عدم مشروعية تولي غير المسلم لمنصب الولاية على الأمة.

وبناء عليه فنحن عندما نريد ان نتحدث عن مشروعية اشتراك غير المسلم في الحكم، فنحن لانريد الشراكة التي تقتضي المساواة بين الشريكين في الحقوق والولاية، بل نعني بها ان يكون غير المسلم داخلاً في أجهزة الحكم تحت ولاية الفقيه المسلم دون ان يكون لغير المسلم أي استقلالية في الحكم أو سلطة اولية ثابتة له.

كما اننا عندما نريد ان نتحدث عن مشروعية مشاركة غير المسلم في الحكم، فإننا لانريد ان نتحدث عن مشروعية ان يكون موظفاً في الدولة الاسلامية في وظائف لاتستتبع قراراً سلطوياً على المجتمع المسلم، كما لو فرضنا ان الدولة الاسلامية قد أدخلت في أجهزتها خبراء من غير المسلمين في أمور لها علاقة بالأبنية والعمارات مثلاً، ومن المعلوم ان الأخذ بقول أهل الخبرة الثقاة قد يكون شرعياً حتى وان لم يكونوا من المسلمين. فلسنا هنا نتحدث عن مطلق وظيفة فإنه لاريب في مشروعية كون غير المسلم موظفاً في الدولة الاسلامية، اذا لم يكن للوظيفة موقعاً سلطوياً على المسلمين.

---

(١) سورة النساء، الآية١٤٤.

(٢) أصول الكافي، ج١، كتاب الحجة، باب ما يجب من حق الامام على الرعية، ح٨.

توضيح آخر نذكره قبل الشروع بذكر الأدلة، هو أنه في كل مورد يثبت فيه مشروعية لغير المسلم في الدخول في أجهزة الدولة سواء منها ذات المواقع السلطوية ام لا، فإننا لانعني بذلك اثبات حق لغير المسلم على الدولة الاسلامية بل نعني بذلك انه يجوز للدولة الاسلامية ولولي الأمر ان يستعين بغير المسلم في بعض الوظائف او في الموارد التي تثبت فيها هذه المشروعية. والفرق بين ان يكون ذلك حقاً لغير المسلم وبين ان يكون ذلك مباحاً لولي الأمر، فرق جلي اذ على الأول يصبح الأمر اكثر من مشروعية، وتصبح الاستجابة لغير المسلم واجبة في بعض الأحيان لأنه حق له، ولو كان الوجوب على نحو اعطائه الفرصة التي تعطي للمسلم سواء في التقدم للوظيفة او في امر آخر. واثبات هذا الحق بهذا المعنى يكاد يكون مستحيلاً، وفق الأدلة الشرعية، وإن لم يكن كذلك بحسب الأدلة العقلية، أي العقل لايرى ذلك مستحيلاً لكن اثباته شرعاً يكاد يكون كذلك لعدم وجود أي دليل يثبت ذلك. وأقصى ما يمكننا ان نعثر عليه من أدلة هو حق الدولة في الاستعانة بغير المسلمين وهذا أمر آخر، وهو العنوان الذي نقصده في هذا البحث، والا فإنه يمكن لولي الأمر ان يشترط في دخول وظائف الدولة ان يكون طالب الوظيفة مسلماً، وليس هناك ما يمنعه من ذلك.

فإذا اتضح معنى المشروعية، والمورد الذي نتحدث عنه، أي مواقع القرار ولو تحت سلطة الولي، نسأل هل في الأدلة ما يدل على مشروعية أو عدم مشروعية الاستعانة بغير المسلم في تلك المواقع أم لايوجد. وهذا يقتضي البدء بتأسيس أصل ليكون هو المرجع لنا لو لم نجد في الأدلة ما يدل على ذلك، كما هو شأن الأصول عادة التي تؤسس بالنظر الى الشيء بحد ذاته، مع غض النظر عن الأدلة الشرعية التفصيلية لو وجدت.

تاسيس الأصل

لاريب ان الأصل لصالح المشروعية، فيحق لولي الأمر ان يستعين بمن

يشاء إذا كان المستعان به مأموناً على مصالح الدولة، ومأموناً منه على المسلمين لايريد الاضرار بهم ولا بنظامهم وكانت كل وجوه الأمن المطلوبة متوفرة. وهذا الأصل يقرر بملاك اصالة الاباحة، التي لايرفع اليد عنها الا مع عدم الأمان من غير المسلم، كما هو الحال لو كان الأمان غير متحقق من المسلم ايضاً.

ولا نعتقد امكانية تقرير اصل مخالف لما ذكرنا ليكون الأصل عدم الجواز، ولا يحضرني الآن تصور واضح معقول لتصوير اصل يقتضي عدم الجواز لأقرره ثم أناقشه.

أدلة على عدم المشروعية:

يمكن الاستعانة بأدلة من القرآن لاثبات عدم المشروعية، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾(١).

وفيه هذه الآية كلام حول عدة أمور:

منها: الظرف الذي نظر اليه في عدم جعل السبيل، فهل هو عالم الدنيا ام هو عالم الآخرة أم هو الأعم؟.

فإن كان المراد به عالم الآخرة، فيكون المعنى أنه لن تكون هناك حجة للكافرين على المؤمنين أو لن يكون الكفار هم المنتصرين على المؤمنين يوم القيامة. وعلى هذا التقدير ينتفي الاستدلال بالآية، اذ لاملازمة بين نفي السبيل في الدنيا ونفي السبيل في الآخرة.

وقد استظهر جملة من المفسرين منهم العلامة الطباطبائي اختصاص الآية بعالم الآخرة، اعتماداً على سياقها المنزلة فيه، وأنه لن يجعل الله سبيلاً

---

(١) سورة النساء، الآية١٤١.

للكافرين على المؤمنين في مقام الحكم فيما بينهم يوم القيامة، واحتمل احتمالاً ضعيفاً ان يكون المقصود الأعم من الدنيا والآخرة[1].

وهذا المعنى رواه جمع من رواة الحديث من أهل السنة عن علي عليه السلام، فقد رواه الطبري في تفسيره جامع البيان بسنده عن نسيع الحضرمي، قال كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين أرأيت قول الله ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: ادنه، ثم قال: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، يوم القيامة[2].

ورواها القرطبي في تفسيره وفي آخره :فقال علي رضي الله عنه: «معنى ذلك يوم القيامة يوم الحكم»[3].

ومنها: ما المراد بالجعل فهل المراد به الجعل التكويني ام المراد به الجعل التشريعي ام المراد به الأعم.

ومن الواضح انه لو كان المراد به الجعل التكويني لم يكن لهذا علاقة بمحل البحث وسيبطل الاستدلال، لكن لاشك ان المراد به الجعل التشريعي. وقد فهم بعض المسلمين منه الجعل التكويني وان الله تعالى لن يمكن الكفار من المؤمنين، بالظفر عليهم وقتلهم، ومن هنا سأل ذلك السائل امير المؤمنين عليه السلام عن كيفية الجمع بين الآية وبين ما نشاهده من قتال الكافرين للمسلمين فينتصرون احياناً ويقتلون من المؤمنين.

ومن المعلوم انه لو كان الحديث عن القيامة لانتفى السؤال عن كون

---

(١) تفسير الميزان، ج٥، ص١١٦ و١٢٠.

(٢) جامع البيان لابن جرير الطبري، ج٥، ص٤٤٨، وقد ذكر هذه الرواية بعدة اسانيد.

(٣) راجع تفسير القرطبي، ج٥، ص٤١٩.

الجعل تشريعياً او تكوينياً لان عالم التشريع هو عالم الدنيا وليس عالم الآخرة، بل هو عالم الوقائع والتكوين. ويفهم من جملة من علماء المسلمين ان المراد بالجعل هنا الجعل التشريعي وهذا يوجب اختصاص الآية بعالم الدنيا ولا يشمل عالم الآخرة، ويمكن ان يكون المقصود الأعم من التكوين والتشريع الا ما يستثنى.

ومنها: ان نفي السبيل، هل هو لمجموع الكافرين على مجموع المؤمنين، ام هو لأفراد الكافرين على أفراد المؤمنين أم هو لمجموع الكافرين على أفراد المؤمنين، ام هو لأفراد الكافرين على مجموع المؤمنين.

الظاهر ان عموم الكافرين هنا يراد به العموم الاستغراقي وبالتالي فالمقصود انه لن يجعل سبيل لاي كافر على أي مؤمن، واذا لم يكن للكافر سبيل على المؤمن فبالأولى ان لايكون له سبيل على مجموع المؤمنين، وهذا المعنى واضح للجميع ولذا لم يطرح أحد هذا الأمر للبحث والتساؤل.

ومنها: معنى السبيل فهل هو السلطة او الحجة او الأعم، أم يشمل مطلق سبيل.

وفي معنى السبيل أقوال:

١) الحجة، وهذا المعنى هو الذي ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان سواء خصصنا الآية بعالم الآخرة ام عممناها لعالم الدنيا. وهو ما اختاره الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان[١]، ولكنه اختار رأياً آخر في كتبه الفقهية كما سيأتي نقل بعض كلامه.

وهذا المعنى قد رواه الشيخ الصدوق في عيون الأخبار عن الامام الرضا عليه السلام أنه قال في تفسير السبيل :«ولن يجعل الله للكافرين

(١) التبيان للشيخ الطوسي، ج٣، ص٣٦٤.

على المؤمنين حجة، ولقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا نبيهم بغير الحق ومع قتلهم اياهم لم يجعل الله لهم على انبيائه سبيلا»[1].

والمفهوم من هذه الرواية ان نفي السبيل يشمل الدنيا لكن بمعنى الحجة لا التسلط على المؤمنين، فيمكن للكفار ان يقتلوا انبياء الله تعالى والمؤمنين، لكنهم لن يتمكنوا من تبرير عملهم وايجاد حجة لهم على ما اقترفوه، او لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا يتسلطون به عليهم يوم القيامة لأن الكافرين لن يتمكنوا من فعل شيء هناك.

٢) الغلبة والقهر، بمعنى ان الله تعالى لن يشرع ما يوجب غلبة الكفار على المؤمنين، فلو حصلت غلبة لهم عليهم لكان هذا من سوء فعل المؤمنين وليس من جعل الله تعالى، نعم الجعل التكويني والسماح بوجود هذه الغلبة ثابتة بمقتضى سنة الابتلاء التي صيرها الله تعالى في خلقه، وهذا الجعل التكويني ليس هو المنفي ليكون منافياً مع ما نشهده أحياناً من غلبة للكفار على المؤمنين. وهذا المعنى لايفرق فيه بين الدنيا والآخرة.

٣) انه لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً يمحو دولتهم[2].

والظاهر انه لم يذكر احد من المفسرين تفسير السبيل بالسلطة والحكم.

أقوال العلماء في بحوثهم الفقهية:

لكن يظهر من العلماء فيما ذكروه في بحوثهم الفقهية المختلفة ان السبيل معنى عام وان النكرة في سياق النفي تفيد العموم، فالمنفي هو كل

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق، ج١، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام في وجه دلائل الأئمة عليهم السلام، ح٥، ص٢٢٠. والحديث ضعيف.

(٢) راجع تفسير القرطبي، مصدر سابق.

سبيل وليس خصوص الحجة او غيرها فهذه تخصيصات من غير مخصص، والروايات الواردة في هذا الموضوع ليست في مقام تخصيص التفسير بل هي في مقام بيان مصداق من مصاديق السبيل المنفي ونفي مصداق آخر أي الغلبة والقهر بسبب خذلان المسلمين ونحو ذلك من الأسباب، والذي يظهر من العلماء ان المنفي هو كل سبيل شرعي، فلن يشرع الله تشريعاً يوجب تسلط واستعلاء الكافر على المسلم، ومن هنا حكم المشهور بعدم صحة بيع المسلم لكافر، وبوجوب بيع الكافر لعبد أسلم وهو في ملك الكافر.

والانصاف ان الآية مطلقة تشمل كل ما ينطبق عليه أنه سبيل على نحو الاستعلاء بقرينة «على» فإن السبيل على المؤمنين غير السبيل الى المؤمنين والأول هو السبيل على نحو الاستعلاء، والآية مطلقة بل وتكاد تشبه العموم في التنصيص عليه المستفاد من كلمة «لن»، وبهذا الاطلاق صرح جمع من علمائنا مثل الشيخ الطوسي في الخلاف[1] والسيد ابن زهرة الحلبي في غنية النزوع[2].

ملاحظات الشيخ الانصاري:

ويظهر من الشيخ الأنصاري في مكاسبه ان المشهور هو البناء على هذا العموم[3]، لكنه بعد ان لاحظ ان هذا العموم قد تعرض لتخصيصات متعددة، ولاحظ ان الآية من نوع ما يأبى عن التخصيص كان لابد من حملها على معنى لايتحقق فيه تخصيص وهو نفي الجعل في الآخرة، وجعل ما قبل الآية قرينة على ذلك. وبهذا ينتفي العموم المشار اليه الذي يمكن الاستدلال

---

(١) الخلاف للشيخ الطوسي، ج٣، ص١٨٨.

(٢) غنية النزوع لابن زهرة الحلبي، ص٢١٠.

(٣) لم يصرح الشيخ الأنصاري بذلك لكن هذا هو ظاهر كلامه، راجع كتاب المكاسب مسألة اشتراط ان يكون من ينتقل اليه العبد المسلم، مسلماً.

به على نفي أي سلطة للكافر على المؤمن في الدنيا، نفياً تشريعياً، وتصبح الآية اجنبية عن هذا المعنى. ثم لاحظ الشيخ الأنصاري وجود روايات فسرت السبيل بالحجة ثم قال: «وتعميم الحجة على معنى يشمل الملكية وتعميم السبيل على وجه يشمل الاحتجاج والاستيلاء لايخلو من تكلف». لكنه في سياق كلامه ذكر ما يستفاد منه امكانية حمل السبيل على السلطنة دون الملكية[1].

بعض الردود عليها:

ويظهر من الشيخ الأخوند في شرحه على المكاسب ان المراد بالسبيل كل ما يوجب سلطنة على سبيل العلو، لكنه يعترف فيما بعد بـ«عدم تنقيح السبيل المنفي»[2].

وعلق المحقق النائيني (قده) على بعض ما ذكره الشيخ الانصاري بقوله: «ان تفسير السبيل في بعض الروايات بالحجة لايمنع من الأخذ بظاهرها الشامل لكل ما يعد في العرف انه سبيل. وهو بعد ان يعترف بإباء الآية عن التخصيص لمكان (لن) حمل السبيل على السلطنة التامة»[3].

وهذا الذي ذكره المحقق النائيني من ان تفسير بعض الأخبار للسبيل بالحجة لاينافي التعميم، قد وافق عليه الإمام الخميني، على ما سيأتي، والسيد الخوئي في مصباح الفقاهة، فيمكن ان يراد بالسبيل معنى عام يشمل الحجة وغيرها ويكون التفسير بالحجة من باب بيان المصداق[4].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) حاشية الأخوند الخراساني على المكاسب، ص٩٩.

(٣) منية الطالب، تقرير بحث النائيني للخوانساري، ج٢، ص٢٤٥.

(٤) مصباح الفقاهة للسيد الخوئي، ج٥، ص٨٦.

كلام الامام الخميني:

وقال الامام الخميني في تفسير الآية المذكورة: ((فيها مع قطع النظر عن صدرها احتمالات حسب ما في التفاسير وغيرها، لكون السبيل بمعنى النصر او بمعنى الحجة في الدنيا او الآخرة او بمعنى السلطنة الاعتبارية او الخارجية، ولكن الظاهر عدم استعمال السبيل الا في معناه وهو الطريق، في جميع الاستعمالات التي وقعت في الكتاب الكريم وغيره، ومواردها كثيرة جداً في الكتاب العزيز، لكن اريد منه في بعضها معناه الحقيقي بحسب الجد، وفي أغلبها المعنى المجازي بنحو الحقيقة الادعائية، نحو سبيل الله وسبيل المؤمنين وسبيل المجرمين وسبيل المفسدين وسبيل الرشد وسبيل الغي الى غير ذلك، بدعوى كون المعنويات كالحسيات، ونحوها آية نفي السبيل. فلم يستعمل السبيل في النصر او الحجة، بل من الممكن ان يكون المراد نفي جعل السبيل مطلقاً، وانه تعالى لن يجعل للكافرين طريقاً وسبيلاً على المؤمنين، لافي التكوين ولا في التشريع.

اما في التكوين فلأنه تعالى أيد رسوله ﷺ والمؤمنين بتأييدات كثيرة معنوية وصورية وامداد من الملائكة والوعد بالنصر، وغير ذلك مما توجب قوة وشدة واطمئناناً للجيش الاسلامي.... فالله تعالى جعل طرقاً كثيرة للمؤمنين على الكافرين في التكوين، ولم يجعل ولن يجعل للكافرين على المؤمنين طريقاً وسبيلاً اذ لم يؤيدهم بتأييد صوري او معنوي يوجب تقويتهم وغلبتهم..

وكذا لم يجعل لهم طريقاً على المؤمنين في الاحتجاج، فإن كتاب المؤمنين كتاب لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بل حجة المؤمنين حجة ظاهرة قوية.

واما في التشريع فلأنه لن يجعل الله للكافرين سلطة اعتبارية على المؤمنين مثل ما جعل رسول الله ﷺ ولياً وسلطاناً على الناس ومن بعده

خلفاءه المعصومين(عليهم السلام)، ومن بعدهم العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه، فهذا ايضاً طريق وسبيل لن يجعله لهم كما ان الحجة للمؤمنين على الكافرين يوم القيامة.

فتحصل من ذلك ان نفي السبيل مطلقاً لازمه نفي جميع السبل تكويناً وتشريعاً، فلم يكن الأمر دائراً بين احد المعاني، هذا كله مع غض النظر عن صدر الآية اما مع ملاحظته وهو قوله تعالى: **﴿الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾**، فقد يقال ان المراد نفي السبيل في القيامة وانت خبير بأنه ليس بشيء... فلا يبعد استفادة مطلق السبيل منه))[1].

محصلة:

ومما تقدم نجد ان المشهور بين العلماء شمول السبيل للسلطنة وان اختلفوا في شمولها للملكية وعدمها، ونحن لايهمنا هنا بحث ملكية الكافر للمسلم لنبحث في كون الملكية سبيلاً ام لا، بل نريد البحث عما اذا كانت السلطنة سبيلاً ام لا، وظاهر العلماء أنها كذلك، ومنهم الشيخ الاصفهاني في حاشيته على المكاسب حيث فسر السبيل بالسلطنة.

والانصاف انه لامحيص عن كون السلطنة هي القدر المتيقن من معنى السبيل، ومجرد سبق الآية بكلام حول الآخرة لايعني تقيد المدلول بالآخرة، بل تبقى على اطلاقها وتشمل كل ما يعد في العرف سبيلاً، والقدر المتيقن منه السلطنة التشريعية، وهذا يكفينا في المقام، ولا ينافيه تفسير السبيل في بعض الروايات بالحجة، او ما روي عن أمير المؤمنين(عليه السلام) من أن ذلك يوم القيامة، فإن هذه التفسيرات لاتنفي الاطلاق المذكور، والله العالم.

---

(١) كتاب البيع للامام الخميني، ج٢، ص٥٤٠ وما بعدها.

مع المحقق البحراني:

ولم يظهر لنا وجود مخالف من علمائنا السابقين لهذا الأمر الا المحقق البحراني في الحدائق الناضرة، حيث قال: «لو اريد بالسبيل هنا ما يدعونه من سلطنة الكافر على المسلم بالملك، والدخول تحت طاعته ووجوب الانقياد لأمره ونهيه، لانتقض ذلك:

أولاً: بما أوجبه الله تعالى على ائمة العدل من الانقياد الى ائمة الجور والصبر على ما ينزل بهم من ائمة الجور. . . .

وثانياً: بما اوقعوه بالأنبياء والأئمة عليهم السلام من القتل، فضلاً عن غيره من انواع الأذى، واي سبيل اعظم من هذا السبيل»[1].

وقد اشتبه المحقق البحراني فيما فهمه من العلماء حتى اورد عليهم هذا الاعتراض، فهم لم يريدوا انه تعالى لم يشرع لأحد من المسلمين مسايرة حاكم ظالم بهدف حفظ النفس وحفظ المصالح حيث لايكون المورد مورد جهاد، بل قالوا ان سلطة أي كافر على المسلم ليست سلطة شرعية، وهذا المعنى لم يتبدل حتى في تلك الموارد التي عدها البحراني، فهو سبيل لايزال منفياً ولم يتخصص.

اما قتل الأنبياء والأئمة عليهم السلام فهذا انما يعد اشكالاً لو كان المقصود بالسبيل السبيل التكويني وهو محل خلاف، على ان من ذهب الى شمول الجعل للجعل التكويني فهو اراد ان الله تعالى لم يؤيد احد من الكفار تكويناً في أذية المؤمنين وان كانت هناك اذية من كافر على مؤمن فهو بسبب خذلان المؤمنين لانبيائهم وائمتهم. وعلى كل حال فلسنا ملزمين هنا للاقرار بالشمول للجعل التكويني، وانما قلنا ان القدر المتيقن من الآية هو نفي السلطنة الحكومية واي سلطنة أخرى.

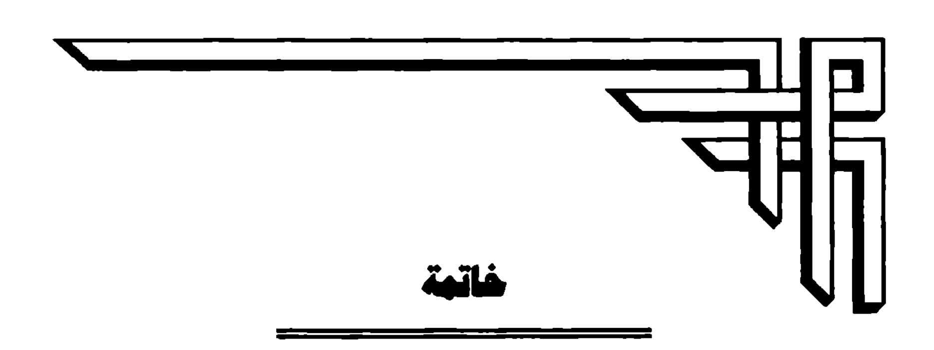
(١) الحدائق الناضرة، ج١٨، ص٤٢٤.

والخلاصة ان الآية تدل باطلاقها على انه لايشرع لأي كافر أي سلطة على المؤمنين فرادى وجماعات، وهذا يشمل موقع الولاية الأول، كما يشمل أي موقع ثانوي يوجب ان يكون للكافر سلطة على المؤمنين. نعم لو كان الموقع والوظيفة المراد تسليمها للكافر لاتستتبع أي سلطة له على المؤمنين فهذا لامانع منه.

ولو تم ما ذكرناه سيصعب على الولي ان يفوّض بعضاً من صلاحياته لغير المؤمنين وإن كانوا من الأكفاء والله العالم. وقد تطرق بعض الباحثين في هذا المورد للحديث المشهور: «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه»[1] ولكن حيث ان تطبيقه على ما نحن فيه لايخلو من تكلف ارتأينا الاعراض عن الاستدلال به والمناقشة فيه.

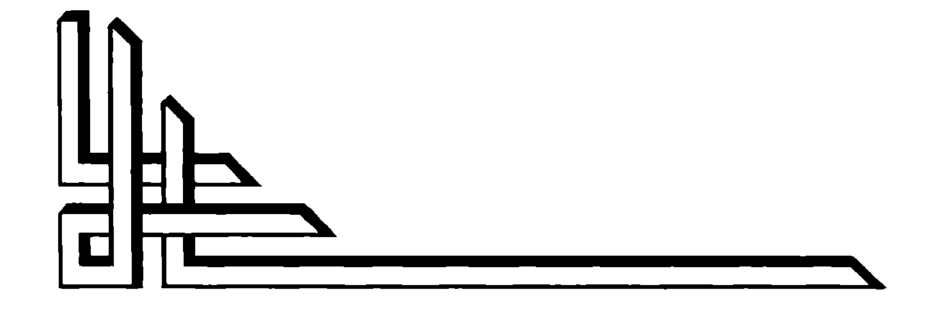


(١) في هامش غنية النزوع نقل هذا الحديث عن سنن الدار قطني، ج٣، ص٢٥٢، وسنن البيهقي، ج٦، ص٢٠٥، ووسائل الشيعة ج١٧، الباب الأول من ابواب موانع الأرث، ح١١.



خاتمة

مقتطات من كلمات الإمام الخميني (قده) والسيد القائد الخامنئي حول الحرية



أولاً مع الإمام الخميني(قده)

«سئل الامام الخميني عن الاختلاف في الآراء المشهود في الساحة. فأجاب: بأن هذا أمر طبيعي، بل ان الخلافات كثيرة في عالم الفقه لكن الناس لم تلتفت اليها. . الى أن يقول:

يجب في الحكومة الاسلامية ان يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، وطبيعة الثورة والنظام تقتضيان عرض الآراء الاجتهادية المختلفة بشكل حر، ولا حق لأحد في أن يمنع من ذلك. ولا يكفي الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه في الحوزات العلمية، فلو كان الفرد هو الأعلم في جميع العلوم الحوزوية المعهودة لكنه لم يكن قادراً على تشخيص مصلحة المجتمع او لم يكن قادراً على تمييز الأشخاص الصالحين عن الطالحين، وكان بشكل عام فاقداً للرؤية الصحيحة على المستوى الاجتماعي والسياسي واتخاذ القرارات الصحيحة، فهذا الشخص لايصلح لأن يكون زمام المجتمع بيده. فما دام الاختلاف في هذه الدائرة، فلا ضرر على الثورة نعم ان صار الاختلاف جوهرياً فهذا يضعف النظام وهذه مسألة واضحة لدى جميع الأفراد والاجنحة الموجودة المرتبطة بالثورة. والاختلاف الموجود هو محض سياسي وان اعطي شكل المبدئي لأن الجميع متفقون في الأصول ولذا فإني اؤيدهم وهم اوفياء للاسلام والقرآن والثورة وقلوبهم تحترق من اجل بلدهم وشعبهم وكل منهم يطرح رأيه من اجل الاسلام وخدمة المسلمين، والكثرة القاطعة من الجناحين

تعمل لاستقلال البلد وتطهيره من الفاسدين وكلاهما يؤيدان ان يعم الصلاح بين الناس في البلد. نعم يجب الاجتناب عن الاختلاف الناشىء عن حب النفس وهو ما لانراه في الجناحين»[1].

وقال أيضاً:

«كما ذكرت مراراً، وقال ذلك الآخرون، فإن الانتخابات ليست حكراً على أحد، فهي ليست حكراً على علماء الدين كما انها ليست حكراً على الأحزاب والتجمعات، فالانتخابات لجميع ابناء الشعب، ومصير الناس بأيديهم، والانتخابات هي من اجل تقرير مصيركم انتم»[2].

«يجب ان يكون لكل واحد منكم رأيه وأن يكون لكم رأي في الشؤون السياسية فالشؤون السياسية ليست حكراً على طبقة خاصة، فكما ان العلم ليس حكراً على طبقة خاصة وكما ان على الرجال ان يشاركوا في الشؤون السياسية ويحفظوا مجتمعهم، على النساء المشاركة ايضاً وحفظ مجتمعهن. يجب ان تكون المرأة حاضرة في النشاطات الاجتماعية والسياسية الى جانب الرجل، طبعاً مع المحافظة على ما أمر به الاسلام»[3].

«كما قلت مراراً، الناس أحرار في الانتخابات وليسوا بحاجة الى قيم، وليس لأحد او جماعة أو حزب ان يفرضوا على الناس شخصاً او اشخاصاً، فإن مجتمع ايران المسلم الذي اختار الجمهورية الاسلامية وقيمها السامية وحكومة القوانين الالهية، من خلال وعيه ونضجه السياسي، وبقي وفياً لهذه البيعة ولهذا الميثاق الكبير، من المسلم به انه قادر على تحديد المرشح

---

(١) من رسالة له(قده) الى الشيخ محمد علي الأنصاري، مؤرخة بتاريخ ١٣٦٧/٨/١٠ هجري شمسي.

(٢) عن صحيفة النور، ج١٨، ص٢٤٥/ أخذناه من مجلة الحياة الطيبة، العدد الرابع، السنة الثانية، ص٢١.

(٣) راجع المجلة المذكورة، ص٢١.

الأصلح وانتخابه، لكن المشورة في الأعمال مما اوصى به الاسلام فليستشر الناس اهل الخبرة منهم، وكل من يثقون به ويحق للأفراد والجماعات والعلماء ان يعرفوا مرشحيهم في حدود ما ذكر آنفاً، وفي محيط ترشحهم، لكن ليس لأحد ان يتوقع ان لايبدي غيره رأيه وان لايثبت وجوده»[١].

«افترضوا ان جميع من هم في القيادة اقترحوا ان تنتخبوا فلاناً، لكنكم لاترون صلاحه، عندئذ لايجوز لكم العمل باقتراحهم بل عليكم ان تحددوا بأنفسكم سلامة ذلك الشخص وكفاءته لتتمكنوا عند ذلك من الادلاء بصوتكم لمصلحته»[٢].

وفي سؤال وجه للإمام الخميني حول حرية التعبير، أجاب: «يسمح بحرية التعبير عن الرأي ما لم يضر بالناس، ولا يسمح بهذه الحرية خارج هذه الدائرة»[٣].

«إن حرية التعبير موجودة في الاسلام منذ البداية، منذ عهد ائمتنا عليهم السلام بل في عهد النبي صلى الله عليه وآله فكانت الحرية موجودة وكان الناس يطرحون آراءهم. اننا نمتلك حجة ومن يمتلك حجة لايخشى حرية التعبير لكننا لن نسمح بالتآمر»[٤].

«القضية الأخرى في الانتقاد، هي ان على الصحف ان تبدي رأيها في الأمور الجارية، لكن حين يكون الأمر نقداً سليماً فهذا مفيد، وعندما يكون انتقاماً وليس نقداً، فهذا ما لاينبغي ان يكون، وهو لاينطبق مع الموازين. فإذا كانت علاقة فرد بآخر غير جيدة فلا ينبغي ان يسعى الى تشويه سمعته وتسقيطه في الصحافة، ذلك امر غير سليم. نعم اذا أخطأ أحد لابد من

---

(١) المجلة السابقة، ص٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص٢٤.

نصحه، لا ان يكون ذلك حجة للتشهير به وفضح اسراره، بل يجب ان يكون الانتقاد حسناً. ولا بد من الالتفات جيداً الى مثل هذه الأمور لتكون الصحافة مركزاً يستفيد منه الجميع وليفهم الناس ما عليهم ان يقوموا به وماذا يجب ان يحصل»[١].

«منذ ان انتصرت الجمهورية الاسلامية اعطت الحرية المطلقة للجميع، ولم تغلق اية صحيفة، بل مارس كل حزب وتكتل نشاطاته كما ان بعض الفئات التي لم تكن معروفة نشطتها الحكومة لكن ادركوا تدريجاً ان اولئك كانوا من المتآمرين الذين يقومون بأعمال تجسسية لمصلحة اعداء الشعب ولم يكن ممكناً ترك الثورة لحالها، فلا اسلام يسمح بذلك ولا العقل يسمح ان نسكت عن جماعة تسعى الى اسقاط الجمهورية الاسلامية او تتجسس عليها تحت غطاء حكومي او غير حكومي»[٢].

«في الحكومة الاسلامية جميع الناس أحرار فيما يعتقدون لكنهم ليسوا احراراً في القيام بالأعمال التخريبية»[٣].

«إن الحرية في الغرب تخالف السنن الانسانية وتتنافى مع الأخلاق ولا تخضع لأطر وحدود القواعد والقوانين»[٤].

«إن الحرية لاتعني ان يتآمر أحد ما، او يتحدث بكلام يحطم الشعب او يحطم الثورة، ليس ذلك من الحرية في شيء. جميع الناس أحرار في اطار نهضة الثورة الاسلامية، ومن لديه كلام فليجهر به، وان لاي فريق كان الحق في قول ما يريد. اما اذا ارادوا ان يتآمروا وأرادوا تحطيم الاسلام او أرادوا

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص٣٢.

تحطيم المؤسسات المنشغلة بنشاطاتها الاسلامية فلن نسمح بمثل هذا»[١].

«من الحقوق الأولية للانسان ان يطالب أن يكون حراً، وأن يقول ما يريد بحرية»[٢].

«ان السادة الذين يتحدثون باسم الحرية، والذين يكتبون في الصحافة او من الفئات الاخرى، ممن يطلقون صرخة الحرية، انهم لايتحدثون عن الحرية بشكلها الصحيح، او انهم لايعرفون ذلك فالحرية في كل البلاد ضمن حدود القانون، فليس الناس احراراً في مخالفة القانون، وليس معنى الحرية ان يقول كل انسان، وكل شعب ما يحلو له خلافاً للدستور ولقوانين الشعب»[٣].

« . . . ما دمت حراً افعل ما يحلو لي، حر في الحاق الأذى بمن اشاء، حر في ان افعل ما اريد وان كان مخالفاً للاسلام، او كان مخالفاً لمصالح البلد. هل هذه حرية؟ هل هذا ما نبتغيه؟ اننا نريد حرية في ظل الاسلام. . . فالاسلام فيه حرية ايضاً لكنها ليست حرية التهتك والتحلل. اننا لانريد الحرية الغربية، لانريد تهتكهم وتحللهم»[٤].

«علينا ان ندرك جميعاً ان الحرية بشكلها الغربي، الذي يؤدي الى ضياع الشبان والفتيات والأولاد، انها مرفوضة من قبل الاسلام والعقل، كما ان الاعلام والاعلانات والمقالات والخطب والكتب والمجالات المخالفة للاسلام وللآداب العامة ولمصالح البلد فهي حرام ويجب علينا جميعاً وعلى جميع المسلمين ان نقف بوجهها ويجب منع الحرية المخربة»[٥].

«في الجمهورية الاسلامية سيستفيد كل فرد من حق حرية العقيدة

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥.
(٢) المصدر السابق، ص٣٥.
(٣) المصدر السابق، ص٤٣.
(٤) المصدر السابق، ص٤٤.
(٥) المصدر السابق، ص٤٤.

والتعبير لكننا لن نسمح لأي فرد او جماعة ترتبط بالقوى الأجنبية ان تمارس خيانتها»[1] .

نكتفي بهذا المقدار من عرض لآراء الإمام الخميني(قده)، وهو في الحقيقة بحث يجدر التعمق فيه، لمعرفة الفكر السياسي للإمام الخميني، باعتباره احدث فكر عرفه المسلمون، ولعلاقته الميدانية بالتطبيق العملي لذلك الفكر.



(١) المصدر السابق، ص٥٣.

ثانياً: مع السيد القائد الخامنئي (مد ظله)

«يتهمون النظام الاسلامي بأنه لايمنح الحرية. ولكن كيف، وبأي معنى نحن لانمنح الحرية؟ هل هناك بلد فيه هذا العدد من الصحف والمجلات والنشريات التي يكتبون فيها ما يريدون؟. ان الصحف الرسمية في البلد تنتقد سياسات الحكومة علنا وتضعها في دائرة الاستفهام ثم تبادر الحكومة للجواب على نقد الصحافة بشهامة تامة.

تطبع الآن مجلات في ايران يستطيع من له ادنى معرفة بالعناصر الثقافية في عهد الطاغوت وبالكتاب والفنانين وجملة الأقلام في العهد الملكي وبالعناصر الجبانة امام العدو والموالية لأمريكا ان يدرك من أين تمول هذه المجلات، هذه المسألة قابلة للحدس ونحن على علم بالأمر، وكذلك الجهاز المسؤول، ولكن رغم ذلك ما تزال هذه المجلات تطبع، من دون ان نتعرض لها. نحن لانخشى من مجلة تكتب ضد رؤيتنا بضع كلمات، فنحن نكتب ايضاً بما يتسق مع رؤيتنا في سياق الرد على ما تكتبه.

ان سعة الحرية التي تحظى بها المطبوعات في ايران لايوجد في الأماكن الأخرى ومن ثم فإن نظامنا مظلوم في مضمار حرية المطبوعات وآية هذه الظلامة ان المجلات والصحف تحصل على الحرية ثم تمتلىء بنقد النظام ومع ذلك يأتي من يردد في سياق هذه الانتقادات بأننا لانملك الحرية.

والسؤال: إذا لم تكن الحرية فكيف كتبت ما كتبت؟ ومن الذي عوقب

في البلد لمجرد انه كتب وعبر عن رأيه بالكتابة؟ اجل اذا اجترح احدهم جريمة صحفية فإن ذلك جرم كائناً من كان صاحب الذنب والشخص الذي يخالف القانون يتعرض للعقوبة، واحدى العقوبات التي ينص عليها القانون هو تعطيل الصحيفة او المجلة التي ارتكبت الجريمة».

«ما يحصل ان العدو يرمي النظام بتهمة سلب الحرية لمجرد ان الأجهزة المعنية تبدي احساساً بالمسؤولية ازاء ما يكتب وترد عليه. ان العدو يريد لكتاب التيار الثقافي التابع للاستكبار ان يكتب ما يشاء، ولكن لايرضى للكتاب المرتبطين بالنظام الاسلامي والموالين للاتجاه الاسلامي ان يردوا على ما يكتبه اولئك، واذا ما ردوا ما يلبث ان يقول ليس هناك حرية.

هم يريدون تخويفنا، هذه هي الأجواء التي يصنعها العدو وهناك من البسطاء من يخدع بذلك، وما اكثر من ينخرط في هذا التيار من دون قصد، ومن دون ان يعي ماذا يقول او يعرف ما الذي يعلمه».

«يناهض بعض الكتاب والمتحدثين ممن امضى عمره غارقاً في مستنقع الفساد والرذيلة، وضروب الانحطاط الأخلاقي والسياسي، الحكومة الاسلامية التي سدت الطريق على هذه الممارسات الماجنة، وطردت اسياد هؤلاء الكتاب، ثم يعمد هؤلاء الى تسويغ معارضتهم التى تتجه حقيقة ضد الاسلام، والاستقلال الوطني وحرية البلد والطهارة الاخلاقية، من خلال تتبع العثرات الصغيرة وتوجيه النقد الى الاوضاع السياسية والاقتصادية. وفي الوقت الذي يتحدث هؤلاء بما يشاءون بحرية تراهم يطالبون بالحرية بوقاحة.

ان ما يبتغيه هؤلاء حقيقة هو فتح المجال للنفوذ الأمريكي وتسليم مقدرات البلد بيد الأعداء، بيد ان الخصم الذي يواجه هؤلاء هو الشعب الرشيد الواعي، فشعبنا سيجعل من عودة عهد العبودية لأمريكا مجرد حسرة في قلوب اولئك، وسيدافع بما يملك عن انجازه الكبير المتمثل بالنظام الاسلامي وحاكمية ارادة الانسان وايمانه.

لايريد النظام الاسلامي ان يتعلم الحرية ابداً من ادعيائها الكذبة في الانظمة الغربية خاصة وان رافع راية الحرية هو الاسلام والقرآن. اننا نرفض بصراحة وحزم حرية الفساد والتحلل والفحشاء والكذب والاحتيال والظلم والاستغلال والاعتداء على حقوق الشعب، فهذه الحرية التي يمارسها الغرب ويرفعه لواءها.

إننا نرفض الحرية التي تبيح لمرتد مثل سلمان رشدي اهانة مقدسات مليار انسان في حين انها تمنع المسلمين الانكليز حقهم في توجيه شكوى ضد هذه الاهانة. اننا نرفض ونبدي استياءنا من الحرية التي تبيح لأمريكا ان تحرك الغوغاء والأوباش ضد حكومة شعبية، بيد انها ترفض حق هذه الحكومة في مواجهة هؤلاء.

إننا نرفض وندين الحرية التي تبيح للرأسمالين الغارة على البلدان الضعيفة والسطو على مقدارت الشعوب ونهب ثرواتها وتأخذ على هذه الشعوب حقها في المواجهة. نحن نرفض هذه الأنماط من الحرية ونستنكرها ونعدها عارا على البشرية.

إن الحرية في منطقنا هي ما يهبه الاسلام للشعوب، وهو يحولها الى جبال من الثبات والصمود بوجه الظلمة والغاصبين تماماً كما حصل لشعب ايران... هذه هي الحرية الموجودة والتي ستبقى دائماً في بلدنا، وعلى جميع أفراد الشعب حمايتها والحفاظ عليها».

«هناك حرية للمطبوعات في بلدنا ونحن نهتم بالحرية ونعدها شأناً كريماً عزيزاً، وبذلك ينبغي ان توجد مثل هذه الحرية ولكن حرية المطبوعات لاتعني تنفيذ سياسات العدو كما هو شأن بعض المطبوعات»[1].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

---

(١) نقلنا الفقرات السابقة من كتاب الغزو الثقافي للإمام الخامنئي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أزمة الوعي الديني لفهمي هويدي.

بحار الأنوار للعلامة المجلسي.

التبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي.

تحرير الوسيلة للامام الخميني.

التحفة السنية للفيض الكاشاني.

تفسير القرطبي.

تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي.

التكفير في زمن التفكير لنصر حامد ابو زيد.

التوحيد للشيخ الصدوق.

جامع البيان لابن جرير الطبري.

حاشية الشيخ الأخوند الخراساني على المكاسب.

الحدائق الناضرة للمحقق الشيخ يوسف البحراني.

الخلاف للشيخ الطوسي.

سنن ابي داود.
صحيح البخاري.
صحيفة النور للامام الخميني.
عيون الأخبار للشيخ الصدوق.
الغزو الثقافي للامام الخامنئي.
غنية النزوع لابن زهرة الحلبي.
الفكر الاسلامي بين التأصيل والتجديد لزكي ميلاد.
قرب الاسناد للسيد الحميري.
الكافي في الفقه للحلبي.
الكافي للكليني.
كتاب البيع للامام الخميني.
كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري.
كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري.
كشف الرموز للفاضل الآبي.
اللهوف في قتلى الطفوف للسيد ابن طاووس.
المبسوط للشيخ الطوسي.
مجلة الحياة الطيبة.
مجلة العربي، مقابلة مع علي سالم.
مجلة الوسط مقابلة مع الدكتور حسن حنفي.
مجمع البرهان للمقدس الاردبيلي.

المحاسن للبرقي.

مستصفى الأصول للغزالي.

مسالك الافهام للشهيد الثاني.

مستند الشيعة للمحقق النراقي.

مصباح الفقيه للسيد الخوئي.

مفهوم الحرية لعبد الله العروي.

مفهوم الحرية في الاسلام لفرانز روزنتال.

المقنع للشيخ الصدوق.

المقنعة للشيخ المفيد.

الممنوع والممتنع لعلي حرب.

منية الطالب للخوانساري تقريراً لبحث المحقق النائيني.

منهاج الصالحين للسيد الخوئي.

المهذب البارع لابن فهد الحلي.

المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن اللايجي وشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني.

ميزان الحكمة للعلامة الري شهري.

نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده.

وسائل الشيعة للحر العاملي.

ينابيع المودة لذوي القربى للقندوزي.

الفهرس

الفصل الثاني: الحرية الفكرية وحرية المعتقد

الفصل الثالث:الردة

الفصل الرابع:الحرية السياسية في ظل الحكم الاسلامي ومشروعية المعارضة

الفصل الخامس: الأقليات في الحكم الاسلامي